Studii de teoria categoriilor
vol. III

Studies in the theory of categories
vol. III

INSTITUTUL DE FILOSOFIE ŞI PSIHOLOGIE
„CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU”

STUDII DE TEORIA CATEGORIILOR

VOL. III

Coordonatori: Alexandru Surdu
Sergiu Bălan

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
Bucureşti, 2011

Copyright © Editura Academiei Române, 2011.
Toate drepturile asupra acestei ediții sunt rezervate editurii.

Adresa: EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
Calea 13 Septembrie nr. 13, sector 5
050711, Bucureşti, România
Tel.: 4021-3188106, 4021-3188146,
Fax: 4021-3182444
E-mail: edacad@ear.ro
Adresa web: www.ear.ro

Referenți: acad. Vasile TONOIU
dr. Claudiu BACIU

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

Studii de teoria categoriilor / coord.: Alexandru Surdu, Sergiu Bălan. - Bucureşti : Editura Academiei Române, 2009-
vol.
ISBN 978-973-27-1876-6
Vol. 3. - 2011. - ISBN 978-973-27-2123-0

I. Surdu, Alexandru (coord.)
II. Bălan, Sergiu (coor.)

161.12

Redactor: Magdalena BEDROSIAN
Tehnoredactor: Luiza STAN
Coperta: Mariana ŞERBĂNESCU

Bun de tipar: 02.11.2011 Format: 16/70×100
Coli de tipar: 15,25
C.Z. pentru biblioteci mari: 161.12
C.Z. pentru biblioteci mici: 16

CUPRINS

Alexandru Surdu, *Supercategoriile autologice ale Subsistenței* 11
Evangelos Moutsopulos, *O nouă perspectivă asupra momentelor categoriale ale esteticii kantiene* 61
Rodica Croitoru, *Devenirea cuplului uman kantian prin triada categorială* ***Adevăr, Bine, Frumos*** 79
Adrian Niță, *Reconstrucția categorială a existenței* 87
Loredana Boşca, *Conceptul de intelect posibil (al-'aql al-hayulani) la Averroes* 115
Dragoş Popescu, *Fundamentul categorial al ontologiei la Mircea Vulcănescu* 139
Sergiu Bălan, *Categorii metodologice în ştiința religiilor la Mircea Eliade* 157
Ştefan-Dominic Georgescu, *Hegel despre structura logicii şi deducția categoriilor* 181
Titus Lates, *Evoluția concepției lui Charles Sanders Pierce despre teoria categoriilor* 195
Silviu Şerban, *Universal şi Individual în* Ágrafa Dogmáta 213
Anca Gabriela Ghimpu, *Prefigurarea unei teorii a categoriilor în filosofia lui Platon* 231

CONTENTS

Alexandru Surdu, *The Autological Categories of Subsistence* 11
Evangelos Moutsopulos, *A New Perspective on the Categorial Moments of Kantian Aesthetics* 61
Rodica Croitoru, *The Becoming of Kantian Human Couple from the Perspective of the Categorial Triad: Truth, Good, Beauty* 79
Adrian Niţă, *The Categorial Reconstruction of Existence* 87
Loredana Boşca, *Averroes on the Concept of Possible Intellect (al-'aql al-hayulani)* 115
Dragoş Popescu, *Mircea Vulcănescu on the Categorial Foundations of Ontology* 139
Sergiu Bălan, *Methodological Categories in Mircea Eliade's Science of Religions* 157
Ştefan-Dominic Georgescu, *Hegel on the Structure of Logic and Deduction of Categories* 181
Titus Lates, *The Evolution of C. S. Peirce's Views on the Theory of Categories* 195
Silviu Şerban, *Universal and Individual in* Ágrafa Dogmáta 213
Anca Gabriela Ghimpu, *Foreshadowing a Theory of Categories in Plato's Philosophy* 231

SUPERCATEGORIILE AUTOLOGICE ALE SUBSISTENȚEI

ALEXANDRU SURDU[1]

Abstract: The paper deals with the philosophical category of Subsistence (lat. *subsistentia>sub+sisto, sistere, stiti, statum*), both from a historical and a systematic perspective. From a historical point of view, Subsistence has different meanings for pre-classic and classic greek philosophers, for christian philosophy and theology, and for modern and contemporary post-christian and post-modern thinkers. On the other hand, in this paper, the meanings of Subsistence (sometimes identified with Transcendence) are uncovered by means of a comprehensive analysis of its five autologies: the One, the Whole, the Infinite, the Eternity and the Absolute.

Keywords: Subsistence, autology, Transcendence, the One, the Whole, the Infinite, the Eternity, the Absolute.

Problema Transcendenței, precedată de *Introducerea la filosofia pentadică* din *Filosofia pentadică I*[2], este doar un preludiu al Subsistenței. Un preludiu necesar însă datorită faptului că fiecare dintre categoriile fundamentale ale filosofiei are un trecut, uneori milenar, care trebuie scos din adâncurile uitării. Să ne amintim de grija cu care filosofii de talia lui Immanuel Kant evitau, chiar cu riscul de a produce neînțelegeri, introducerea unor cuvinte noi pentru concepte care, într-un fel sau altul, au mai fost utilizate cândva în istoria filosofiei. De altfel, caracterul fundamental al categoriilor filosofice rezidă şi în perenitatea lor. Trecerea de la o etapă la alta nu s-a făcut în filosofie cu schimbarea terminologiei, ci doar cu aprofundarea şi întregirea ei, indiferent de limbile în care s-a vorbit.

Mirarea unor neinstruiți întru cele filosoficeşti, transformată uneori în reproş, este legată şi de faptul că în filosofie s-ar vorbi de peste două milenii despre aceleaşi lucruri. Se vorbeşte într-adevăr, însă mereu *altfel,* căci se şi gândeşte altfel. Dar, uneori, mai ales în cuprinsul sistemelor filosofice, interesează tocmai această „vorbire" şi modul în care s-a făcut. Şi astronomii au vorbit mereu despre acelaşi Pământ şi despre acelaşi Soare şi nu sunt semne că se vor opri.

Problema Transcendenței, cum a fost expusă, cu aspectele sale istorice, ne oferă materialul de construcție al sistemului. Categoriile subordonate ale Transcendenței, completate şi selectate, erodate, am putea spune, prin caracterul lor autologic, ne oferă osatura Subsistenței, căci la *aceasta* s-a ajuns, tot trecându-se dincolo de limitele Existenței. Faptul că ele sunt cinci şi numai cinci (Unul, Totul,

---

[1] Membru titular al Academiei Române; director al Institutului de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru" al Academiei Române, Bucureşti.

[2] Cf. Al. Surdu, *Filosofia pentadică I. Problema transcendenței*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2007.

Infinitul, Eternitatea şi Absolutul) deschide perspectiva pentadică a Subsistenţei şi circumscrie cadrul acesteia. Ceva asemănător se va petrece şi în legătură cu celelalte categorii filosofice ale sistemului (cu Existenţa, Fiinţa, Realitatea şi Existenţa reală). Căci nici acestea nu sunt de dată recentă şi fiecare îşi are propria sa istorie. Adică propria sa desfăşurare în timp, care nu este altceva decât modalitatea prin care şi-a „arătat", ca să zicem aşa, diferitele aspecte „vizibile" la momente prielnice şi din locuri potrivite. Cum o fac şi astrele rătăcitoare care nu pot fi văzute decât rareori la distanţe convenabile şi nu de către oricine şi nu oricum. N-ar fi însă corect să nu amintim şi relatările înaintaşilor noştri, mai ales că unii au „văzut" ceea ce nouă nu ni se mai arată.

Din relatările despre categoriile subordonate Transcendenţei reiese şi modalitatea diferită a raportării acestora faţă de categoriile obişnuite, semnificaţia dialectico-speculativă a enunţurilor despre ele, care a şi condus adesea la contestarea lor din perspectiva logicii intelectului şi a raţiunii. Este vorba despre aspecte ontice, gnoseologice, logice, dar şi lingvistice care merită o atenţie specială şi care marchează caracterul particular al domeniului de referinţă al Speculaţiunii, prin care se va urmări drumul invers transcenderii, nu *de la* Existenţă, ci *spre* Existenţă.

Tot în raport cu Existenţa se conturează clar distincţia dintre Transcendenţă şi Transcendentalitate, dintre ceea ce este *dincolo* şi ceea ce este *dincoace* de Existenţă, ambele fiind probleme importante şi în filosofia modernă şi contemporană şi constituind chiar puncte de plecare în cadrul unor sisteme filosofice categoriale.

Interesul pentru problema Transcendenţei se face vădit şi în ştiinţele contemporane, chiar mai mult decât în filosofia propriu-zisă. Aceasta şi din cauza *despărţirii* de filosofie a cosmologiei şi a cosmogoniei, revendicate astăzi mai mult de astronomie şi astrofizică, dar şi de *apropierea* fizicii şi a microfizicii de filosofie, cu ilustraţii exemplare ale caracterului dialectico-speculativ al Transcendenţei.

S-ar putea spune că, urmându-l pe Constantin Noica, n-am făcut decât să căutăm ceea ce găsisem deja, adică exemple ilustrative ale unor idei preconcepute. Faptul că ele au apărut însă, cel puţin unele, cu mult înainte de a ne fi gândit noi la ele, dovedeşte că există un mers al lucrurilor şi, dacă acesta corespunde într-o anumită măsură cu „mersul" pentadic al dreptei filosofări, nu poate decât să ne bucure. Putea să fie şi altfel, s-ar putea zice. Să fi fost pierdută, de exemplu, una dintre cele cinci cărţi ale lui Moise sau Mahomed să fi uitat unul dintre cei cinci stâlpi ai Islamului. Oricum însă, Jahve sau Allah ar fi însemnat Divinitatea transcendentă, cu semnificaţia de Supersistenţă, de Alpha şi Omega, însemnând şi acestea Protosistenţa şi Episistenţa care, adăugate Transcendenţei şi Transcendentalităţii, alcătuiesc cele cinci ipostaze ale Subsistenţei.

Religia în genere, de la *religo, religare,* reprezintă legătura Transcendenţei şi Transcendentalităţii cu Existenţa nemijlocită şi trecerea de la una la cealaltă, care presupune o discontinuitate, un salt (*raptus mentis*) pentru persoana umană, cu profunde implicaţii psihice, logice şi lingvistice – o altă modalitate de a gândi şi de a vorbi sau de a nu mai spune nimic. Meditaţia şi revelaţia (mistice), transcendente

sau transcendentale, obiective (de la Divinitate către om) sau subiective (de la om către Divinitate), sunt mijloace de reproducere speculativă (de oglindire, *speculum*=oglindă) a Subsistenței, cu ipostazele sale. Faptul că ele nu se produc la comandă (experimental) oricând, oriunde şi pentru oricine nu înseamnă că sunt contestabile. Există meditații şi revelații ştiințifice şi artistice cu aceleaşi caracteristici ca şi cele mistice, concretizate în descoperiri, invenții şi creații, pe care de asemenea nu le are oricine. De ce să le contestăm atunci numai pe motivul că nouă, aici şi acum, nu ne-a fost dat să le avem, nu suntem în stare să le avem, sau nici nu merităm aşa ceva?

Există multe persoane care stau liniştite, cât nu se găsesc în situații dificile, fără să mediteze la cele mai presus de Existența nemijlocită, înainte şi după aceasta, pe tărâmul Subsistenței, dar unui filosof, indiferent dacă le-a trăit sau nu, ştiindu-le totuşi, nu-i este îngăduit să le ignore. Şi, în măsura în care practică o filosofie sistematică, trebuie să le găsească locul potrivit. Să-i ofere, în primul rând lui Dumnezeu, ceea ce I se cuvine, adică Totul.

Considerațiuni generale

Abordarea Subsistenței se poate face în mai multe feluri, care nu sunt întotdeauna convergente. Principial, despre Subsistență nu ştim astăzi nimic *altceva* şi nici *altfel* decât ştim despre Transcendență. Dar ştim în schimb, mitologic şi teologico-religios, că sensul trecerii şi al petrecerii autentice nu este de la Existența noastră spre ceea ce a precedat-o. Adică transcenderea şi rezultatul ei, Transcendența reprezintă, din perspectiva cunoaşterii, calea îndepărtării de noi înşine. Un drum care ne conduce spre ceva nesigur şi nu prea îndepărtat în timp, față de „istoria" pământului să zicem.

Din această cauză, nu poate fi vorba despre o simplă parcurgere inversă a „drumului", adică, aşa cum s-a ajuns de la Existență la Transcendență, să se ajungă şi de la Transcendență la Existență.

Unul dintre motive îl constituie faptul că transcenderea s-a realizat pe căi *diferite*: metafizice, ştiințifice, psihologice, parapsihologice şi teologico-religioase, rezultatele fiind şi ele *diferite,* chiar în cadrul marilor religii, care au totuşi un obiectiv fundamental comun, realizarea legăturii cu Supersistența. Dacă am porni numai de la una dintre aceste perspective, atunci am ajunge, cum este şi firesc, la confirmarea acesteia şi la infirmarea celorlalte, ceea ce nu este corect. Un fel de conciliere a lor nu se poate face, căci rezultatele au fost obținute cu *mijloace diferite:* demonstrative, tehnice, intuitive, prin percepție, meditație şi revelație.

Încercările de „împăcare" între ştiință şi religie n-au condus la nimic pozitiv, căci s-a constatat că între acestea nici nu era ceva incompatibil. Există astăzi o „ştiință a religiei", numită *religiologie,* tot aşa cum există o ştiință a societății, numită *sociologie.* Religiologia este deosebită de *teologie,* căci prima este unică, referitoare la toate religiile, la religiozitate ca stare de fapt sau fenomen, cum îi spunea Nae Ionescu, prefigurând prin „fenomenologia religiei", şi Mircea Eliade

prin „morfologia religiei", tocmai știința religiei, în timp ce teologia, despărțită pe dogme, este implicit apologetică, exclusivistă etc. Religiologia studiază fenomenele religioase ca stări de fapt, la fel cum face și sociologia cu fenomenele sociale sau istoria cu evenimentele istorice. Ce-i drept, au existat și în ultimele două cazuri încercări de „împăcare" cu științele, mai ales cu cele exacte: matematizarea sociologiei și a istoriei, ultimei, în forma ei tradițională, fiindu-i uneori contestată calitatea de știință.

Dar și în aceste cazuri, având în vedere semnificația tradițional-filosofică, aristotelică a științei, de logică aplicată, li se atribuie *logici diferite.* Se vorbește despre „logica științelor sociale", cum o face Karl R. Popper (*Die Logik der Sozialwissenschaften*), despre „logica istoriei", cum a făcut-o în mod exemplar și A.D. Xenopol (*Zur Logik der Geschichte*), dar se vorbește și despre „logica religiei", cum o face J.M. Bochenski (*The logic of religion*). Ceea ce înseamnă că acestora le vor corespunde și științe diferite, fără nicio tentativă de „împăcare".

În plus, pare lipsită de șanse, cel puțin până în prezent, mișcarea ecumenistă și, mai general, New Age-istă de unificare a tuturor religiilor, în ciuda oricăror deosebiri dintre acestea.

Cum s-a spus însă, Transcendența, în oricare dintre accepțiunile menționate, este cuprinsă în Subsistență, care este Totul. Mai mult, a fost adesea identificată cu Subsistența, căreia i s-au revelat în felul acesta și principalele aspecte supercategoriale cu determinațiile lor dialectico-speculative.

Ceea ce s-a obținut prin diferitele tipuri de transcendere a Existenței nu sunt însă numai aspecte sau componente ale Subsistenței, pe care am putea să le numim „coordonatele" acesteia, ci este Subsistența însăși, atotcuprinzătoare, care poate fi gândită supercategorial, în manieră dialectico-speculativă, ca *fiind altceva* decât aceste „coordonate", dar identificându-se, în același timp, cu fiecare dintre ele, ca *nefiind* totuși *altceva* decât toate acestea.

Dacă Transcendența este o categorie târzie a filosofiei, Subsistența, cum era și firesc, a fost abordată chiar de la începutul filosofiei grecești, ceea ce nu înseamnă însă prea mult în timp, căci religiile în genere, ca suporturi ale Transcendenței, sunt mult mai vechi. Cert este că ele au influențat la început în mod hotărâtor preocupările filosofice grecești. Așa se explică și faptul că până și Aristotel, pe vremea căruia nu mai stăruiau acele influențe, considera, referitor la începuturile filosofiei grecești, că și iubitorul de mituri (*ho philomythos*) este un fel de filosof. Poate așa se și explică faptul că primii filosofi au fost interesați mai mult de Subsistență, ca început al Universului, decât de Existență.

Începutul filosofiei, sistematică sau nu, nu trebuie să fie însă și începutul Universului, despre care vorbesc religiile, dar Subsistența a fost și trebuie să rămână începutul filosofiei, în măsura în care corespunde „coordonatelor" sale pentadice, identificându-se cu fiecare în parte.

Dacă la începutul filosofiei grecești influențele religioase au fost hotărâtoare și i-au determinat pe filosofi să conceapă variante paralele ale creației divine, situația a durat până la întărirea creștinismului, pe care, uneori, l-a și influențat la

rândul ei, dar primatul Subsistenței a fost înlocuit cu Transcendența, ceea ce a şi rămas ilustrativ pentru acțiunea necruțătoare a principiului *pars pro toto:* caracteristicile Subsistenței, care cuprinde Transcendența, adică ale întregului, se regăsesc în propria lui parte. Apoi, după despărțirea treptată şi uneori totală a filosofiei de creştinism, a rămas totuşi statornică tendința transcenderii, care nu este numai creştină, ci umană în genere şi tot mai pregnantă cu trecerea timpului şi progresul civilizației. Atât de importantă, încât a pus în umbră preocuparea firească a filosofiei, cel puțin a celei categorial-sistematice, pentru Subsistență, recunoscând uneori, dar tot mai rar, datorită unor scenarii ştiințifico-fantastice şi influenței programate a religiilor orientale, creația în accepția *Vechiului Testament.*

Din această cauză, oricât de prețioase au fost primele considerații despre Subsistență, până la ultimii reprezentanți ai neoplatonismului, ele au dispărut aproape cu desăvârşire sau, uneori, au răzbătut cu greu, în forma transcendentaliilor, supraviețuind în marile religii ale lumii şi revenind în forță odată cu progresele gândirii teoretice contemporane.

Accepțiunea originar-filosofică a Subsistenței

„Subsistența" este un termen de origine latină, *subsistentia>sub+sisto, sistere, stiti, statum,* care înseamnă a sta sub, a persista, rezista, dura etc. sub ceva, a sta la bază. *Sisto* provine din *sto, stare, steti, statum,* cu aceleaşi semnificații ca şi grecescul *histemi* (*histamai* şi *histanai*)>*stasis* şi *hypostasis* (*hypo+histemi* = a sta sub), traductibil prin *subsistare,* dacă vrem să-l distingem de Subsistență, ca şi de modernul hypostază (ipostază) şi ipostas, care înseamnă stare sub care se găseşte ceva sau cineva. Toate acestea provin din rădăcina indoeuropeană *–sta–*, ca şi românescul *a sta, stare* sau germanul *stehen, stand, gestanden* şi *sistieren* (a sista). Este interesant faptul că verbul grecesc *keimai,* prin care se formează ceea ce s-ar putea numi *subsistentul* (pentru a-l distinge de Subsistență şi de subsistare), respectiv *to hypokeimenon* = cel care stă, se găseşte, este plasat sau ascuns sub, adică stă la bază, deşi provine din rădăcina indoeuropeană *–kei–*, are infinitivul compus din *kei+sta–*, în forma *keisthai,* ceea ce înseamnă etimologic o dublare a semnificației de *statornicie,* cum i-am putea zice pe româneşte.

La începutul fillosofiei greceşti, Subsistența, respectiv subsistentul, avea semnificație de substrat natural (*physikon hypokeimenon*), determinat sau nedeterminat (*aoriston*), uneori unic şi infinit (*hen kai apeiron*), alteori multiplu; substratul având acelaşi înțeles cu element (*stoicheion*) sau principiu (*arche*), care însemna şi început. Ulterior, elementele au fost numite şi esențe (*essentia*), clasică fiind concepția despre *cele cinci esențe:* focul, pământul, aerul, apa şi a *cincea* esență (*quinta essentia*) sau eterul, considerat ca cel mai subtil element (*spiritus mundi*). Din acestea provenea şi la acestea se întorcea orice corp.

Indiferent de accepție, substratul natural era infinit şi etern, unic sau multiplu, având semnificație clară de Protosistență şi Episistență. Chiar dacă avea corespondențe perceptibil-senzoriale *(apa* sau *focul,* să zicem) nu se confunda cu

acestea, față de care era început şi cauză pură (esență de apă etc). Adevărata natură a corpurilor era ascunsă (*he physis kryptesthai philei,* cum zicea Heraclit), ceea ce îi conferă caracteristici transcendente față de corpurile existente.

Au fost însă şi alte concepții despre Subsistență, care nu mai mizau pe caracterul ei natural. Anaximandros considera că Subsistența (*hypokeimenon*) nu este unul dintre cele cinci elemente (esențe), ci este *dincolo* sau *alături de acestea* (*para tauta*), ceea ce sugerează o transcendență. Principiul, căci nu mai poate fi numit element, este chiar Infinitul, Nemărginitul (*apeiron*), cu aceleaşi determinații menționate, dar cu adaosul că Infinitul, fiind Unul (*to hen*), cuprinde în sine contrariile, iar corpurile se produc prin separarea contrariilor (*apokrinomenon ton enantion*), ceea ce sugerează caracterul (en)antiologic al Subsistenței față de Existență, care este multiplă şi nu presupune *coincidentia oppositorum,* ci, odată separate, confruntarea acestora până în momentul final al reunirii lor, odată cu pieirea corpurilor existente, Infinitul fiind singurul nenăscut şi nepieritor, identificat cu Divinitatea.

Pitagoreicii considerau că obiectele provin din numere, primordial fiind Unul, care era considerat ca divinitate, existând zece principii compuse din perechi de contrarii: finit-infinit; par-impar etc., prin care iau naştere numerele, apoi din numere figurile geometrice şi, în fine, obiectele fizice.

Se observă faptul transformării atributelor subsistențiale ale elementelor, prin pierderea caracteristicilor naturale (fizice), în superentități absolute: atributul de infinit (să zicem al focului) devine Infinitul, substantivat şi cu articol hotărât (*ho apeiron*), față de forma adjectivală (*apeiros, apeiron*), la Anaximandros; iar unic sau unu (*henos, hen*) devine, la pitagoreici, Unul (*to hen*). În ambele cazuri este vorba şi de specificul antiologic al Subsistenței față de Existență.

Cele mai însemnate contribuții în această direcție le-au avut însă filosofii din Şcoala Eleată, începând cu Xenophanes, despre care se spunea că ar fi fost elevul lui Anaximandros. Xenophanes combate părerile lui Hesiod şi Homer despre zei, considerând că Divinitatea este numai una (*hena monon einai ton teon*). Mai mult, că Ea este Unul şi Totul (*to hen kai to pan*), că este eternă (*aidion*), infinită (*apeiron*), identică cu Sine (*aei homoion*). Faptul că nu respiră (*me anapnein*) înseamnă că nu există ceva diferit de Ea. Accentul cade pe Unul şi Totul şi pe identitatea lor (*hen einai to pan*). Eternitatea şi Infinitatea au numai forme atributive, iar Absolutul este presupus de independența Divinității care este Totul. Reprezentarea Ei sferică se datorează, cum zicea şi Aristotel, semnificației comune a Infinitului ca nemărginit, ca sferă şi inel. Nemişcarea, ca şi lipsa respirației, presupune inexistența unui spațiu diferit de Unul şi Totul. Ceea ce contravine părerii obişnuite.

De aici până la contestarea mişcării în genere, ca fiind iluzorie, nu era decât un pas, pe care l-a făcut Parmenides. El concepea Unul, consideră Aristotel, pe cale logică (*kata ton logon*) şi căuta argumente contrare evidenței senzoriale. Dar este o mare deosebire între a considera că Unul şi Totul nu se mişcă şi a considera că „nimic nu se mişcă" (*medan kineisthai*). Aici, după observația lui Simplicius, nu se

tratează numai despre supranatural (*peri hyper physin*), adică despre Subsistență, ci şi despre cele naturale, adică despre Existență. Strădania de a demonstra inexistența mişcării în genere a impus o direcție greşită, în ciuda eforturilor depuse, care a şi discreditat studiul Subsistenței ca atare.

Sunt remarcabile însă câteva contribuții, cum ar fi aceea a lui Parmenides despre identitatea dintre gândire şi Ființă (*to gar auto noein estin te kai einai*), ca diferite față de Subsistență şi față de Existență. Ființa (*to einai*), sau faptul de a fi, este una şi se spune la singular (*monachos legetai*), pe când Existența (*to on*) are pluralul *ta onta* şi este ca atare multiplă. De aceea şi traducătorul german (Hermann Diels) foloseşte *das Sein* pentru *to einai* şi *das Seiende* pentru *to (e)on.* Numai că tot Parmenides le va identifica sau, cel puțin, aşa reiese din relatările despre el.

Melissos, care, după Aristotel, tratează problemele cu referință la materie (*kata ten hylen*), face observația că ar exista o substanță comună care stă la baza (*hypobeblemenen*) celor patru elemente materiale, iar aceasta este Unul şi Totul (*to hen kai to pan*), adică Subsistența, necreată şi nepieritoare (*ageneton kai aphtharton*). Pentru a marca diferența față de Existența materială, Melissos considera că Subsistența, ca Unul şi Totul, este necorporală (*asomatos*) şi, ca atare, indivizibilă şi indestructibilă.

Determinativul de *asomatos* este foarte important, căci, pe baza lui, Melissos distinge Subsistența (ca Totul şi, respectiv, Unul) de totalitatea Existenței, a Universului (*cosmos*). Totul este infinit, pe când Universul are margine, este născut şi pieritor, ca tot ce există în natură. Numai Totul nemuritor este etern, neschimbător, veşnic identic cu sine.

Acestea sunt motive pentru care aporiile lui Zenon împotriva mişcării şi multiplicității, care au contribuit la faima Şcolii din Eleea, sunt de fapt contrare semnificației autentice a Subsistenței. Urmându-l pe Parmenides şi calea acestuia (*kata ton logon*), Zenon Eleatul formula argumente raționale (*logikos*) împotriva evidenței senzoriale, considerând, ca şi învățătorul său, că simțurile sunt înşelătoare. Dar Unul şi Totul, chiar dacă s-ar accepta „fluxiunea nebună" a lui Heraclit, pe care o combate Zenon, pentru întreaga Existență, ar rămâne identice cu ele însele, căci Totul (*to pan*) este *altceva* decât întregul (*to holon*) existențial, care se poate mişca liniştit, căci are, contrar aporiei, în ce să o facă, numai Unul nu poate fi în altceva, căci el este Totul.

Identificarea Subsistenței cu Divinitatea îi conferă caracter de Supersistență, în completarea Protosistenței şi Episistenței, dar identificarea ei cu Unul, Totul, Infinitul, Eternitatea şi Absolutul ridică probleme macrocosmice. Nici cele *microcosmice* n-au fost însă neglijate. Elementele sau esențele ar fi alcătuite, la rândul lor, din particule asemănătoare, *homoiomereai,* cum le zice Aristotel, cu întregul pe care îl alcătuiesc. Ele nu sunt perceptibile şi pot fi cunoscute, ca şi Subsistența parmenidiană, numai *kata ton logon,* cum se crede că a procedat Anaxagoras.

Considerate ca cele mai mici particule ale corpurilor, care nu mai pot fi divizate şi deci nu au părți, au fost numite „atomi". Neperceptivi (transcendenți în mic față de corpurile existente, ca şi Totul în mare față de Cosmos), li se atribuie,

pe calea raţiunii, infinitate numerică (la părinţii atomismului: Leucip şi Democrit), eternitate, Protosistenţă, faţă de corpurile pe care le alcătuiesc, şi Episistenţă, faţă de corpurile care pier prin descompunere în atomi. Nu ne interesează cum erau imaginate aceste procese. Important este faptul că şi sufletul (*psyche*) era alcătuit din atomi, ce-i drept sferici (după Democrit), ceea ce înseamnă şi înglobarea Transcendentalităţii în sfera Subsistenţei, cel puţin în această perspectivă microcosmică. Numai că sufletul, în accepţie atomistă, este muritor, căci se descompune, ca şi corpurile fizice, în atomi. Numai aceştia sunt veşnici.

La Anaxagoras însă *nous*-ul, tradus prin *Geist*=spirit, care se identifică şi cu sufletul (*tauto legei psychen kai noun*), fiind de aceeaşi natură (*psysis*), este etern (*ho nous aei esti*). Mai mult, după Aristotel, Spiritul lui Anaxagoras este Unul (*to hen*), este cauză primă potenţială pentru toate (*panta*). După Aëtius şi Cicero, Spiritul acesta este Divinitatea (*theos*) sau mintea divină (*mens divina*). În mod explicit, Spiritul este infinit (*apeiron*) şi absolut, adică „singur, independent şi pentru sine" (*monas autos eph'heautou, allein, selbständig, für sich,* cum traduce Hermann Diels). Ceea ce înseamnă, în terminologia noastră, că Transcendentalitatea, ca parte a Subsistenţei, se substituie acesteia (*pars pro toto*), în toate accepţiunile sale, de care Anaxagoras pare să fi fost conştient.

Cu Socrate, care îl aprecia pe Anaximandros pentru faptul că acorda prioritate Spiritului-Suflet, interesul pentru Subsistenţă, cu determinaţiile ei, este abandonat în favoarea sufletescului cunoscător de sine. Cu toate acestea, la Platon apare ceva atotcuprinzător de genul Subsistenţei, şi anume fiinţa totală (*pantelos on*) care cuprinde mişcarea, viaţa, sufletul şi gândirea (*kinesis, zoe, psyche kai phronesis*), referindu-se şi la domeniul Existenţei (în mişcare, naştere şi pieire) şi al Fiinţei (în nemişcarea genurilor supreme), dar şi al gândirii, al concepţiei despre natură şi despre viaţă socială, adică al Realităţii (la Platon ideale). Însă, chiar prin exprimarea metaforică din *Banchetul,* în care Totul se reuneşte cu sine însuşi (*to pan auto hauto syndedesthai*), lumea zeilor şi lumea oamenilor, a repausului şi a mişcării, Platon scapă de obsesia eleată a nemişcării şi eternităţii, pe care le transferă în lumea ideilor, dar pierde, aproape pentru totdeauna, semnificaţia Unului absolut în favoarea dualităţii unu-multiplu, ca şi a Infinitului pentru perechea infinit-finit. Ceea ce l-a bucurat pe Hegel, care vedea aici contrariile şi unitatea lor. Numai că la Platon, chiar dacă se admit perechile contrare de genuri supreme, ele rămân identice, numai obiectele, care participă la idei, pot trece dintr-o stare în alta (din mişcare în repaus), dar ideea de mişcare nu va trece niciodată în cea de repaus.

Acestea sunt motive pentru care *pantelos on* nu poate fi tradus, cum o fac francezii, prin „fiinţă absolută", căci până şi Fiinţa (la Platon fiinţa) îşi găseşte perechea în nefiinţă (*me on*). În felul acesta, discuţia despre Absolut, Aseitate, În Sine este deplasată de la nivelul Subsistenţei la nivelul gândirii ipostaziate, în cadrul căreia apar, cu acelaşi drept la elevanţă, binele şi frumosul, la care teologii creştini vor adăuga şi adevărul. Fiinţa totală este astfel atotcuprinzătoare, dar nu mai este absolută şi, cu atât mai puţin, Absolutul, căci ultimele genuri supreme

(chiar cele mai elevate dintre idei) sunt totuşi relative sau devin relative, ca Unul, care, dacă nu este acelaşi cu Totul, se raportează sau este relativ la multiplu.

Situația este şi mai evidentă la Aristotel, a cărui strădanie permanentă a fost, kantiană *avant la lettre,* aceea de a se limita la domeniul Existenței şi de a reduce orice entitate la aspectele sale categorial-predicative (*kata tinos legetai*). Din această cauză, Unul devine unitate, Infinitatea infinit şi Eternitatea etern, având fiecare opusele lor: unu-multiplu; infinit-finit; veşnic-pieritor. Toate cu referință la Existența perceptibilă senzorial şi, eventual, interpretabilă extensiv, când este vorba, de exemplu, despre cer (*peri ouranou*). Dar, şi în aceste cazuri, Aristotel, oricât de prudent, s-a lăsat antrenat, ca şi Immanuel Kant în tinerețe, să alunece pe panta Transcendenței relative.

Cerul întreg (Universul) este pentru Aristotel finit, nenăscut şi indestructibil, ceea ce exclude orice presupuneri despre Protosistență şi Episistență. El este unul şi etern (*eis kai aidios*). Ca şi infinitul, unul sau eternul nu este însă separat de cele perceptibile senzorial (*choriston de ton aistheton*) şi nici nu poate să fie în sine şi prin sine (*auto kath'hauto*), adică nu este absolut şi cu atât mai puțin Absolutul. Mai mult, în afara cerului (*exo tou ouranou*) nu mai există corpuri. Cele de acolo (*ta ekei*), adică de deasupra (*hyper*) cerului, ceea ce sugerează Supersistența, reductibilă la Divinitate sau Primul Mişcător, sunt caracterizate prin eternitate atributivă, dar şi distributivă pentru întregul cer.

Plasându-şi considerațiile pe tărâmul Transcendenței, adică în afara cerului (*exo tou ouranou*), era firesc să ajungă şi Aristotel la enunțuri paradoxale. Să considere că acolo ar exista substanță, dar necorporală, veşnică şi imuabilă care să constituie Mişcătorul Nemişcat (*kinoun akineton*) sau cauza nemişcată a mişcării. Aceasta, deoarece, dacă s-ar mişca, ar avea, la rândul ei, o altă cauză.

Oricum, Primul Mişcător (*proton kinoun*), mereu în act (*energeia*), cumulează treptat şi binele, pe motivul că, fiind necesar, este şi bun; este şi cauză, dar şi principiu al cerului şi al naturii; este dezirabilul şi cogitabilul (*orecton kai noeton*), iar ca principiu este gândul (*noesis*), dar şi gândirea (*nous*). *Nous*, în cazul acesta, nu se mai poate traduce prin Spirit (*Geist*), căci este legat efectiv de actul gândirii, doar atât că aceasta este în sine (*kath'hauton*) şi se gândeşte pe sine (*auton de noei ho nous*). Este, altfel spus, Divinitatea (*ho theos*), înzestrată cu viață (*zoe*), perfectă şi eternă.

Se observă uşor că Transcendența, astfel concepută, ca Supersistență, separată de Existență şi „cu totul altceva" decât aceasta, este numai o extindere a unora dintre componentele sale absolutizate (cauză, principiu, bine, gândire), care, în afară de Mişcătorul Prim sau Absolut, care imprimă rotația cercului exterior al cerului, nici n-au intervenit şi nici nu mai intervin în lume şi nici în celelalte lucrări ale lui Aristotel.

Dar acesta este numai aspectul macrocosmic al Transcendenței. Ce-i drept, Aristotel nu este un adept al atomismului şi nu urmează linia diviziunii pentru a căuta limite. El este interesat de corporalitate, de întregul alcătuit din materie (*hyle*)

şi formă (*morfe*), pe care le exemplifică adesea cu produse ale activităţii umane. Numai pe cale logică (*kata ton logon*) poate fi despărţită materia de formă; ele fiind ca atare inseparabile. Dar Aristotel mai vorbeşte şi despre substanţă (*ousia*) şi despre subsistent = *hypokeimenon* sau substrat (*substratum,* în latină).

Cum se întâmplă şi cu alţi termeni, mai ales în *Metafizica,* despre care Aristotel însuşi consideră că au mai multe semnificaţii şi chiar se identifică cu alţi termeni, *hypokeimenon* are cele mai multe accepţii, el fiind utilizat şi în formă verbală (*hypokeisthai*) şi în formă adjectivală. Mai ales materia şi substanţa, dar uneori şi forma sunt cele care subsistă sau sunt numite subsistente (*hypokeimene hyle,* de exemplu).

Substanţa primă (*prote ousia*) este alcătuită în genere din corpuri, cosmice sau terestre, ca şi din elementele (apă, foc etc.) care le alcătuiesc. Şi, mai ales în acest sens, subsistentul este substanţă (*to hypokeimenon ousia einai*). Dar corpurile sunt compuse din materie şi formă care erau, la rândul lor, identificate cu subsistentul, în sensul că le precedă sau stau la baza acestora. Cu toate acestea, Aristotel foloseşte uneori şi termenul de subsistent primar (*hypokeimenon proton*), iar alteori ultim (*eschaton*). În cazurile acestea situaţia nu mai este aşa de simplă, căci primul sau ultimul substrat poate să nu mai fie o substanţă anumită (*tode ti*), ci poate fi nedeterminat (*aoristos*), căci substanţa în genere este în afara celorlalte categorii (calitate, cantitate etc.) şi deci subsistentul ultim în sine (*kath'hauto*) este nedeterminat.

Indiferent de semnificaţiile particulare (mai ales cea de substanţă şi materie), subsistentul prim se dovedeşte şi suportul sau substratul *contrarietăţii* şi al schimbării în genere. Contrarietatea se bazează pe diferenţă. Obiectele care diferă cel mai mult în cadrul aceluiaşi substrat sunt contrare, materia contrarelor fiind aceeaşi (*he hyle he aute tois enantiois*). Schimbarea (*metabole*) presupune trecerea de la un contrariu la altul, dar nu contrariile se schimbă, ci materia, substratul acestora care conţine *potenţial* ambele contrarii. Fără acest adaos am fi fost tentaţi să considerăm că Aristotel îi dă dreptate lui Heraclit şi vorbeşte despre unitatea existenţială a contrariilor, despre *coincidentia oppositorum.* Chiar dacă ar fi acceptat o astfel de *coincidentia,* aceasta n-ar fi fost localizată în Existenţă, ci în Subsistenţă, în cadrul potenţialităţii prin care este caracterizată *kata ton logon* materia primă, separată de formă.

Nu putem vorbi însă la Aristotel, nici în sens microcosmic, despre o Subsistenţă autentică, ci despre o infinitate de subsistenţi (substanţe, materii) care ar sta la baza fiecărui corp, cosmic sau terestru. Aşa ar trebui, zice Aristotel, să înţelegem Unul lui Anaxagoras, sau că *toate erau împreună,* după Empedocles, Anaximandros şi Democrit, adică erau împreună şi contrariile, dar numai potenţial şi nu în act (*dynamei, energeia d'ou*), ceea ce n-ar fi admis niciunul dintre cei enumeraţi, dar nici Aristotel în alte contexte, căci pentru el Cerul era etern şi, chiar dacă n-ar fi fost, îi lipseau Demiurgul platonic, care să-l treacă de la potenţialitate la actualitate şi, respectiv, mulţimea de forme separate pentru fiecare lucru în parte.

Aristotel însă, tot certându-l pe Platon, ca şi pe cei care l-au precedat, le menționează cu rigoare concepțiile, dar adesea le şi împrumută, în ciuda faptului că se şi delimitează în permanență de ele. În ansamblu însă, cum era şi firesc, cel puțin în *Metafizica* şi *De caelo* în mod explicit, Aristotel întreprinde un fel de sinteză a filosofiei greceşti, care se dovedeşte interesată în permanență, mai mult decât filosofiile ulterioare, medievale, moderne şi contemporante, de problema Transcendenței şi de legătura acesteia cu Subsistența.

Ipostazierea gândirii într-o Divinitate încremenită, care se gândeşte pe Sine, este ecoul *nous*-ului, prin care Transcendența este pătrunsă şi condusă de Spiritul transcendental, producând şi la Aristotel enunțuri paradoxale, de tip eleatic, ca şi plasarea tocmai acolo (*exo tou ouranou*) a binelui, de inspirație platonică, şi chiar a vieții, veşnică ce-i drept, legată însă, fireşte, în mintea oricui, de moarte. Dar acestea îşi găsesc locul, ca şi contrariile împreunarea, în turbinca fără de fund a Subsistenței, în care încape Totul, care se dovedeşte Unul, cu şi fără actualitate şi potențialitate, care se şi preced şi se succed reciproc şi, în sine şi pentru sine (*auto kath'hauto*), deci în mod absolut, presupun Infinitatea şi Eternitatea.

Ar fi urmat ca, ulterior, ele să fie regăsite, cu semnificațiile lor originare, adică fără dublurile lor existențiale, ceea ce nu s-a făcut decât în parte.

La Plotin Subsistența apare ca subsistare (*hypostasis*), şi anume într-o triplă postură: Unul, gândirea (*nous,* tradus incorect prin „intelect" sau „inteligență") şi sufletul. În plus, Unul, la rândul său, este şi primul (*he proton*) şi binele. În calitate de primul, subsistarea se dovedeşte transcendentă. Este principiu, cauză şi început (*arche*) al Existenței, rămânând nedecis dacă primul, cu semnificație de Protosistență, va deveni şi ultimul (*Episistență*) sau va rămâne alături de Existență, el nepierzând nimic prin producerea acesteia din sine. Identificarea Unului cu binele este de sorginte platonică şi nu-şi găseşte nicio justificare, ca şi considerarea gândirii şi a sufletului ca subsistări independente de ființele umane. Gândirea, în această ipostază, este de inspirație presocratică şi aristotelică. Oricum, Subsistența ca subsistare îşi pierde, chiar şi prin Unul, identificat cu binele, elevanța originară de a fi Totul. Unul se poate considera doar că *a fost* Totul, şi anume înainte de a fi devenit primul, adică de a fi urmat procesul de producere a Existenței, ca şi a gândirii şi a sufletului.

Nici Eternitatea nu mai este concepută în sine, adică nu mai este subsistentul (*to hypokeimenon*), ci provine din acesta (*ex autou tou hypokeimenon*), cu toate că uneori este identificată cu zeul (*tauton to teo*), ca şi Infinitatea (*to apeiron*), pentru faptul că nu îi lipseşte nimic. Divinitatea însă este identificată şi cu gândirea (în sens aristotelic), fiind şi cauza acesteia, ca şi Unul şi binele.

Având caracteristici transcendente, Unul ca subsistare (*hypostasis*), identificat şi cu Divinitatea supremă (față de restul zeităților), este *deasupra* tuturor (*hyper panta*), sugerând Supersistența, fiind, în orice caz, *dincolo* de Existență (*epikeina ontos*). Unul este inefabil (*arreton*), despre el nu avem nici cunoaştere, nici gândire (*oude gnosin oude noesin*), nici vorbire (*logos*). Putem vorbi *despre* el

(*peri autou*), dar nu-l spunem pe el (*auto*), ci spunem numai *ceea ce nu este* (*ho me estin*) – *En.,* V, 3, 14. Aceasta este considerată prima sursă a teologiei negative.

Plasarea în Transcendenţă a Unului determină o mulţime de exprimări paradoxale când se vorbeşte totuşi *despre el*: „unul este toate şi niciunul"; „nu este multiplu, dar produce multiple"; „unul devine doi şi ambii sunt unul"; „este pretutindeni, dar nu este nicăieri" ş.a.m.d.

Şirul creaţiilor, pornind de la Unul primordial la gândire şi la suflet, se face prin reproducerea parţială a primului, din care şi provin toate celelalte, fără ca acesta să fie afectat în vreun fel. Când este vorba însă despre natură, suflet şi raţiune (*logos*) şi de producerea (*poiesis*) acestora (*En.,* III, 1-8), Plotin introduce termenul de *theoria,* traductibil corect în latină prin *speculatio*, nu prin *contemplatio,* cum se face de regulă. Aceasta, din mai multe motive. Fiind vorba de reproduceri succesive, unele care o fac în mod autentic, altele prin imitaţie şi imagine (*mimesin kai eikona*), nu ne găsim aici într-o situaţie de contemplare a unui obiect de către un subiect (persoană). De altfel, Plotin utilizează pentru astfel de situaţii termeni corespunzători: *theaomai* = a contempla, *thea* şi *theama* = contemplaţie; *eido* = a privi, a vedea; *katalambano* = a percepe; *katalepsis* = percepţie (vizuală); *theoreo* având, în mod obişnuit, mai mult sensul de a cugeta, medita, cerceta (un oracol, de exemplu), starea contemplativă fiind oricum contrară celei producătoare (*poiesases*) a theoriei. Şi, fiind vorba de producere prin imitaţie a ceva superior, de reproduceri succesive până la asemănarea (*homoiosis*) şi chiar la identitatea (*syggeneia*) cu Unul, *theoria* înseamnă aici *speculatio,* adică oglindire, platonic vorbind, imitare a unui original (model). Utilizarea unor astfel de termeni ar uşura considerabil traducerea contextului menţionat, respectiv a unor enunţuri altfel lipsite de sens: *he poiesis ara theoria* (producerea sau creaţia este „contemplare"; corect ar fi „imitare") sau *theorias ta panta onta* (toate lucrurile sunt „contemplaţii"; corect, platonic, sunt „imitaţii").

De altfel, chiar în cazul persoanei umane care tinde spre cunoaşterea Divinităţii, zice Plotin, nu mai este vorba de contemplare (*theama,* nu *theoria*), ci de un alt mod de a vedea (*alla allos tropos tou idein*), care presupune ieşire din sine (*ekstasis*); extazul fiind corespondentul revelaţiei mistice, ca rezultat al meditaţiei, al oglindirii (*theoria*) Divinităţii.

Şi la Proclus, ca ultim reprezentant al tradiţiei neoplatonice, apare problema Unului, declarat adesea ca fiind transcendent (*exeremenos*), în sensul că este cauza tuturor (*ton holon*), fiind independent de acestea, de cele multe (*ta polla*), pe care însă le produce din sine şi care se întorc la sine. Producerea din sine (*proodos*) şi întoarcerea la sine (*epistrophe*) a Unului îi conferă evidente caracteristici subsistenţiale, de Protosistenţă şi Episistenţă. Numai că Subsistenţa nu se reduce la Unul şi nu are nicio legătură cu binele, cum încearcă Proclus să le considere, în accepţie platonică, identice.

Rămâne discutabilă producerea multiplelor din Unul, în spirit plotinian, prin asemănare, căci fiecare este una, o *henadă,* sau platonic, prin participarea henadelor la Unul. Dar Unul ca atare este dincolo de toate (*epikeina panton*). Aici

intervin aspectele dialectico-speculative, căci oscilația între Transcendență (Unul) şi Existență (multiple) conduce la enunțuri contradictorii. Unul poate să fie fără multiple, dar numai când este anterior (*proton*) față de acestea. Dar, de când se ştie, există ca atare *numai* cele multiple, ceea ce înseamnă că ar fi fost cândva un timp când acestea nu erau. Dacă Unul este însă diferit de multiple, dacă este transcendent, înseamnă că a fost o vreme când nu exista nimic, căci nu există decât cele multiple. Pe de altă parte, se observă că multiplele se produc şi se reproduc întruna şi, mai repede sau mai târziu, pier. Adică se întorc la Unul. Ceea ce înseamnă că Unul produce şi absoarbe mereu multiplele, iar între cele două momente, fiind el însuşi multiplu, căci acesta se naşte din Unul, Unul există şi nu există, căci este *unu* şi este *multiplu* în acelaşi timp, de unde urmează că nu mai este Unul. Mai precis, având în vedere şi starea de transcendență, Unul este simultan acelaşi (*auton*) şi altul (*heteron*).

O altă caracteristică subsistențială a Unului o constituie superioritatea (*hyperoche*) sa absolută până şi față de zei, pe care tot el îi produce. Ceea ce sugerează Supersistența. Totuşi, nu se poate vorbi la Proclus de Subsistență. Aceasta, cu toate că foloseşte şi el termenul de subsistare (*hypostasis*), dar ea nu este a Unului, ci Unul o conferă entităților de mâna a doua (*ton deuteron hapanton*), adică multiplelor existențiale.

Impedimentul rezidă în faptul că Unul, chiar ca singură componentă a Subsistenței, nefiind şi Totul, nu poate fi, în ciuda acceptării enunțurilor contradictorii, în acelaşi timp Protosistență, Episistență şi Supersistență. Se vorbeşte în permanență despre Unul, dar de fapt aici apar trei ipostaze (ca să folosim terminologia neoplatonică) ale Unului, față de trei tipuri de entități sau față de sine însuşi ca producător al acestora: una, înainte de orice producere, a doua, în postura de propriul său produs, şi a treia, în postura de revenire la sine. Este vorba aici de o succesiune de ipostaze care nu pot fi imaginate simultan decât în cadrul Subsistenței autentice în care Unul este Totul, în manieră eleată (*to hen kai to pan*).

A fost remarcată, de asemenea, maniera *triadică* de abordare a procesului de producere, care sugerează, pe diferite niveluri de coborâre ale Unului, cele trei ipostaze (momente) implicite ale acestuia, ilustrative fiind prin evidența terminologică: limita, nelimitatul, amestecul (acestora) – *peras, apeiron, mikton.* Ceea ce seamănă mult, şi l-a încântat pe Hegel, cu triada de mai târziu, în care primele două sunt opuse, iar a treia le unifică.

În fine, datorită transcendenței sale, din prima ipostază, Unul este neperceptibil (*alepton*) şi inexprimabil (*arreton*), caracterizabil în stilul apofatic, despre care vor trata filosofii creştini, care îl vor identifica pe Unul cu Divinitatea.

Cele cinci supercategorii autologice

Din perspectivă categorial-sistematică, Subsistența trebuie revendicată terminologic şi semantic din filosofia greacă veche. Abandonarea treptată a termenului nu s-a făcut însă cu pierderea semnificațiilor sale originare. Dar acestea

au început, sub acțiunea principiului *pars pro toto,* în măsura aprofundării lor şi datorită importanței unora sau chiar a uneia dintre ele, să înlocuiască întregul Subsistenței, cum a fost cazul Unului.

Ceea ce pare curios la prima vedere, şi s-a menționat deja, este faptul că, de la început sau mai ales la început, filosofii greci au fost interesați mai mult de Subsistență decât de Existență. Dovadă şi enumerarea completă a supercategoriilor autologice, chiar dacă unora le-au dat mai multă importanță (Totul şi Unul), dar nu le-au izolat, ci le-au menținut accepția sinergetică. În plus, au reuşit să evite jocul antitetic al acestora cu dublurile lor existențiale prin care îşi pierd elevanța autologică (unu-multiplu; finit-infinit etc.).

Poate că primii filosofi erau mult mai legați, ca şi ceilalți oameni din vremurile acelea, de Existență; se identificau cu ea fără să-i preocupe acest lucru, ridicând doar ziduri pentru a se feri de alți oameni, dar îngustându-şi astfel orizontul existențial. Ceea ce rămânea neîngrădit, adică liber, era Cerul.

Accepțiile Subsistenței au *revenit* cu multă pregnanță în cadrul Transcendenței, mai ales ca determinații ale Divinității, urmărindu-se în cadrul religiilor chiar legătura cu aceasta prin mijloace speculative (meditație şi revelație), sau au fost *redescoperite* cu metode ştiințifice. Problema este aceea de a le repune în contextul Subsistenței, cu eliminarea adaosurilor necorespunzătoare şi corectarea aspectelor lingvistice.

În cadrul filosofiei sistematice, categoriile Subsistenței sunt acceptate ca atare, sunt *date*, am putea spune, ca rezultate din *istoria filosofiei*, care oferă materialul de bază al oricărui sistem filosofic autentic. Faptul că istoria filosofiei are numeroase împrumuturi şi de la ştiințe, religii, arte este o altă problemă, categoriile fiind deja filtrate în cadrul diferitelor discipline filosofice. Oricum, în filosofia sistematică „se lucrează cu materialul clientului", ca să zicem aşa, adică autorul nu mai este nevoit, în măsura în care cunoaşte, firește, istoria filosofiei, să ia totul de la început. Să mediteze, de exemplu, şi să aştepte revelații pentru care ar trebui să aibă o pregătire specială şi timp disponibil. În orice caz, ceea ce este mult mai grav, nu are voie să improvizeze, adică să se substituie mileniilor de cugetare filosofică.

Subsistența este ceea ce îi spune numele, indiferent de identificarea ei cu un anumit tip de subsistență, materială sau spirituală. Acestea sunt de fapt substanțe sau „materii", cum li se mai spune. Astăzi se vorbeşte despre cinci substanțe sau stări de agregare ale uneia singure: solidă, lichidă, gazoasă, biosică şi noesică. Dar domeniul acestora ține de Realitatea ştiințifică, adică face parte din cadrul celei de a treia părți a sistemului de filosofie pentadică.

Subsistența are caracter *autologic*, adică este ceea ce spune sau exprimă, în ciuda aspectului *tautologic* al unei formulări propoziționale de tipul „Subsistența este ceea ce subsistă" sau „este subsistentul", în terminologie aristotelică (*hypokeimenon*), respectiv „ceea ce nici nu se spune despre ceva, nici nu este în ceva". Dar aceste caracterizări apofatice se referă totuşi la un subsistent existențial.

Trebuie să ne gândim mai degrabă la caracterul *inefabil* al Subsistenței, ca şi al accepțiilor sale. Ceea ce nu ne împiedică, cum considera şi Plotin, să vorbim totuşi *despre* ea, fie şi în termeni apofatici.

Caracterul inefabil al Subsistenței rezidă în faptul că aceasta, nefăcând parte din Existență, *nu există*, adică nu este ceva determinat în spațiu şi timp şi, ca atare, nu poate să aibă un nume. Pe de altă parte însă, în măsura în care Subsistența, fiind Totul, presupune şi Existența, ea *există* într-o oarecare măsură. Ceea ce dovedeşte aspectul dialectico-speculativ al enunțurilor negative şi afirmative despre Subsistență în raport cu Existența. Aceeaşi situație este valabilă şi în raport cu Ființa, Realitatea şi Existența reală. Nefăcând parte din domeniul Ființei, Subsistența *nu este*, dar ea presupune şi Ființa şi, într-o oarecare măsură, *este*. În acelaşi fel, *nu este reală* şi *este reală*; *nu are Existență reală* şi totodată *are Existență reală*.

Toate acestea, legate de caracterul inefabil al Subsistenței, pun în evidență, de fapt, imposibilitatea exprimării judicativ-propoziționale a Subsistenței, căci, față de aceasta, nu poate fi enunțat copulativ (nici prin „există", nici prin „este", nici prin „are") niciun predicat, astfel încât sau afirmația, sau negația să fie adevărată. În plus, Subsistența nici nu are atribute (determinații, proprietăți) care să fie enunțate despre ea ca predicate. Dacă se face totuşi acest lucru, atunci trebuie admise despre Subsistență enunțuri contradictorii, trebuie admisă *coincidentia oppositorum* şi, ca atare, o logică dialectico-speculativă. Dar nu este cazul, căci predicația, în această situație, nu este acceptabilă. Adică nu poate fi realizată prin verbe copulative, iar predicatele nu au niciun suport atributiv.

Situația poate fi descrisă şi categorial. Supercategoriile, de tipul Subsistenței, sunt asemănătoare genurilor supreme, despre care nu se mai enunță nimic, căci predicația directă se face de la gen la specie. Or, genurile supreme sunt acele genuri care nu mai pot fi specii, deci nici subiecte pentru vreo judecată posibilă. Cu toate acestea, genurile supreme sunt predicate prin excelență despre cât mai multe specii, care, la rândul lor, sunt genuri, dar nu supreme. Pe când supercategoriile (superpredicamentele), ca şi *transcendentalia*, care nu se referă la lucruri, *non praedicantur*, nu pot fi nici predicate.

Ar rămâne soluția predicației inverse, de la specie la gen, dar aceasta se face între specii şi genuri obişnuite. Dacă este vorba despre enunțul „Omul este muritor", în predicația directă, *om* fiind specia, iar *muritor* genul, în predicația inversă se obțin, în mod firesc, două propoziții contradictorii: „Muritorul este om" şi „Muritorul nu este om". Niciuna nu este adevărată separat, dar ambele (conjuncția lor) sunt adevărate şi pot fi exprimate prin „Muritorul este om şi non-om", căci, într-adevăr, sfera genului *muritor* cuprinde şi oameni, şi non-oameni (alte viețuitoare care mor). Subsistența nu poate fi însă considerată că *este* şi nici că *nu este*, să zicem, Existență, ceea ce nu permite predicația. Şi chiar dacă aceasta ar fi permisă, adică Subsistența *ar fi*, Existența nu este o specie a Subsistenței, căci Existența nu este un gen-specie care să cuprindă toate cele existente (*ta onta*), iar acestea să poată fi cuprinse în toate cele subsistente. Căci cele existente nu sunt

subsistente şi nici parte din cele subsistente. Subsistența doar *presupune* Existența, ca manifestare de sine.

În această situație, rămân foarte puține de spus despre Subsistență şi, în măsura în care inefabilă fiind, este totuşi autologică, trebuie să ne rezumăm la ceea ce spune ea însăşi despre sine şi mai ales să fim atenți la modul în care transcriem ceea ce „spune" Subsistența. Tot aşa cum ar fi trebuit şi Hegel, la începutul logicii sale, după cum zicea odată şi Constantin Noica, să lase Ființa să vorbească, să-şi spună propria poveste. În locul acesteia însă, Hegel ne-a oferit concepția lui *despre* Ființă. Aceasta, şi pentru faptul că se considera, şi în tinerețe chiar a spus-o, un fel de „trimis al Cerului"!

Oricum, este greu de menținut, fără forțarea inutilă a limbajului, o exprimare nepredicativă despre ceva în genere, nu numai despre Subsistență. S-ar putea considera că ar fi necesar aici un fel de limbaj simbolic speculativ, care să oglindească (de la *speculum* = oglindă) supercategoriile independent de modul predicativ în care vorbim noi despre ele. Aceasta nu înseamnă însă că este preferabil un limbaj neflexionar şi, respectiv, o scriere hieroglifică, deoarece primul, ca şi unele limbi flexionare, are într-adevăr posibilitatea evitării (în realitate inexistența) copulei predicative („Ivan celovec" = „Ivan om" în loc de „Ivan este om"), dar nu are posibilitatea redării cu articol hotărât a supercategoriilor, ca rostiri, şi nu ca simple denumiri, deficiență care apare şi în limba latină, inferioară din acest punct de vedere celei greceşti.

Nu ne putem însă rezuma la ceea ce „spune despre sine" Subsistența, adică la faptul că se referă la ceea ce subsistă. Pentru menținerea exprimării predicative putem pune în loc de semnul egalității, să zicem: Subsistența = ceea ce subsistă, Subsistența *se referă,* sau *înseamnă,* sau *presupune* ceea ce subsistă, cu toate că niciunul dintre aceste verbe şi nici semnul hieroglific al egalității nu sunt întru totul potrivite. Mai potrivită ar fi o linie sau o virgulă, deşi linia (sau cratima) sugerează împreunare, iar virgula despărțire. Particula „adică" sună a explicitare şi are corespondentul latin predicativ (*id est*).

Subsistența însă presupune cele 5 supercategorii: Unul, Totul, Infinitul, Eternitatea şi Absolutul, dar fără să le cuprindă ca pe ceva subordonat, ca specii ale sale. Căci Subsistența se identifică simultan cu fiecare dintre ele.

Cele 5 supercategorii au la rândul lor articolul hotărât, ceea ce exclude, de asemenea, enunțarea lor ca predicate ale Subsistenței, de tipul: „Subsistența este Eternitatea" şi, mai grav, dar destul de obişnuit în filosofia medievală, transformarea supercategoriei în atribut predicativ: „Subsistența (de regulă Divinitatea) este eternă."

Presupunerea celor 5 supercategorii de către Subsistență nu poate fi considerată ca o definiție a acesteia, ci este o explicitare pe baza accepției sale istorico-filosofice. Faptul că Subsistența a fost identificată cu Divinitatea (*per se subsistens*) nu este un impediment, căci Divinitatea, ca Supersistență, este şi ea presupusă de Subsistență. Nici faptul că o parte dintre cele 5 supercategorii au fost considerate transcendente, sau regăsite ca transcendente, nu este supărător, ci numai degradarea lor, în special a Infinității şi a Eternității, şi transformarea lor în

atributele „infinit" şi „etern", adică înglobarea lor în Existență. Dar şi mai importantă este eliminarea adaosurilor incompatibile cu cele 5 supercategorii. Este vorba în mod special de *bonum* şi *verum*. Primul, chiar în accepție de transcendent, se dovedeşte nepotrivit, deoarece presupune o raportare la altceva. Bunul, sau să-i zicem bunătatea, este cineva, sau ceva, sau este a cuiva față de altcineva. Chiar în accepția de bunătate în sine, a divinității, care a făcut lumina, este o raportare: „şi a văzut Dumnezeu că lumina este bună" (*Et vidit Deus lucem quod esset bona*) şi a despărțit-o de întuneric (*et divisit Deus lucem ac tenebris*). A despărțit-o de întuneric, fiindcă a văzut că este bună *față* de întuneric, şi a văzut-o El. Adevărul are însă uneori şi altă accepție decât neuitarea (*a-lethe*), care trebuie să fie neapărat a cuiva. Ar putea, cum credea Heidegger, să însemne neascundere, evidență. Dar şi aceasta presupune grade, chiar cu referință la alegoria cavernei (*Specus*) a lui Platon, în care apar niveluri existențiale „mai adevărate" (*alethesteron*) şi unul care pare a fi „cel mai adevărat" (*alethestaton*), se înțelege că în raport cu celelalte. Când zice Mântuitorul: „Eu sunt calea şi adevărul şi viața" (*Ego sum via et veritas et vita*), toate acestea sunt relative: „calea" este drumul cel drept față de cele înşelătoare; „adevărul" este opusul minciunii şi al profețiilor false, iar „viața" este opusul morții. Adevărul, chiar în astfel de ipostaze, mai puțin obişnuite, față de raportarea pură *ad rem*, este o noțiune relativă, care nu are niciun sens fără opoziția față de falsitate.

Cele 5 supercategorii cu care se identifică Subsistența, fără a fi ceva diferit de fiecare în parte, dar presupunându-le pe toate, în pofida impedimentelor lingvistice şi semantice, au fost şi pot fi tratate fiecare separat. Ordinea lor nu este importantă, dar presupune totuşi o tradiție a enumerării, care se bazează şi pe importanța şi ponderea care le-au fost acordate în decursul timpului: *Unum, Totum, Infinitum, Aeternitas, Absolutum*.

Semnificația supercategorială a Unului

Unul s-a bucurat, față de celelalte supercategorii ale Subsistenței, de cea mai mare considerație, fiind identificat încă din antichitatea greacă cu Zeul (*to hen einai ton theon*), iar în Creştinism cu Dumnezeu, ca Simbol al monoteismului (*Pisteuo eis Hena Theon*).

Deosebit de pertinentă în această privință, doctrina eleată despre Unul, cu toate consecințele ei inacceptabile, datorate amestecului de planuri, este un exemplu de „exploatare" filosofică a unei tematici în folosul unei întregi Şcoli. Xenophanes a fost primul care a identificat Divinitatea cu Unul şi a făcut din acesta obiect de studiu din perspectiva Subsistenței, cum s-a văzut în capitolul anterior. Aici ne interesează în mod special identificarea Unului cu Totul, faptul că acesta este neperceptibil (*akatalepton*) şi, ca Divinitate, este etern, infinit şi veşnic identic cu sine (*aei homoion*), ceea ce înseamnă absolut.

Identitatea Unului cu Totul produce şi modalități de exprimare specifice Subsistenței, adică nepredicative. *To hen tauto kai pan* este greu de tradus, căci

articolul hotărât se referă la amândoi termenii. Din această cauză, s-a tradus în româneşte prin „Acest Unul şi Totul". Dar cum se poate ca Unul, care este identic cu sine, să fie şi identic cu Totul, presupunându-se că şi Totul este veşnic identic cu sine? Nu se ajunge oare şi aici la o exprimare contradictorie, că de fapt Unul *este identic* cu sine şi *nu este identic* cu sine, ci cu Totul?

Având în vedere semnificaţia subsistenţială a Unului şi a Totului, raporturile acestea nu se datorează unor carenţe de gândire ale autorului, ci tocmai caracterului specific, dialectico-speculativ al acestor supercategorii. Ce-i drept, celelalte (infinit şi etern) nu mai apar cu articol hotărât, ci numai ca determinaţii ale Divinităţii, care înseamnă Unul şi Totul. Divinitatea este nemărginită şi veşnică.

Absolutul nu apare nici el ca atare, ci este semnificat de identitatea cu sine, de faptul că este „mai presus decât toate" (*tou panton kratiston einai*), ceea ce sugerează şi Supersistenţa. Din păcate, pe linia absolutizării Unului-Totului, Xenophanes îl consideră şi nemişcat (*akineton*). Relatările lui Pseudo-Aristotel, după care Xenophanes ar fi spus că Unul nu este nici în mişcare, nici nemişcat, nici finit, nici infinit, nu sunt acceptabile, căci n-au fost preluate de către ceilalţi filosofi eleaţi, care au făcut din nemişcare calitatea supremă a Divinităţii. Cu toate acestea, Pseudo-Aristotel are dreptate, în spiritul apofatic al contextului, să nege şi mişcarea, şi nemişcarea Unului, care este în fond aperceptiv.

Legătura dintre Unul şi Totul nu este o identitate în sensul obişnuit al cuvântului, căci nu permite exprimări de gen disjunctiv „Unul sau Totul", deşi permite conjuncţia „Unul şi Totul", care nu înseamnă însă „Unul, adică Totul". Formularea potrivită ar fi, când este în discuţie Unul, să se spună că „Unul înseamnă sau reprezintă Totul", dar nu numai Totul, ci şi restul supercategoriilor Subsistenţei.

Chiar la filosofii eleaţi s-a văzut avantajul legăturii corecte, identificatoare, dintre Unul şi Totul. Când se spune că Unul nu respiră (*me anapnein*), se are în vedere că *nu are ce* să respire, căci el este Totul.

Dar Unul înseamnă şi Infinitatea, utilizabilă şi ea în argumente, ca acelea folosite de Thomas de Aquino pentru a dovedi că *Dominus Deus unus est*. Este Unul pentru că Infinitatea lui nu mai permite un altul.

Unul înseamnă şi Eternitatea, căci aceasta, cum zice, de asemenea, Thomas de Aquino, nu este altceva decât Dumnezeu însuşi, care este Unul, sau invers, cum zicea Cusanus, că Dumnezeu este Eternitatea însăşi.

Tot la Sf. Thomas, Unul este pus şi în legătură cu Absolutul, conceput ca perfecţiune şi ca Infinitate, care, la Cusanus, se numeşte Unul absolut sau Unitate absolută (*unitas absoluta*), datorită Infinităţii şi Eternităţii absolute pe care le presupune.

Cel mai important lucru este ca Unul să nu fie transpus în contextul existenţial al raportării unu-multiplu. Platon, care tratează despre acestea în dialogul *Parmenides*, porneşte de la o aporie, presupusă a fi a lui Zenon Eleatul. Acesta, pentru a susţine elevanţa subsistenţială a Unului, neagă multiplul (multiplicitatea sau pluralitatea). Principial însă, Unul, fiind Totul, cum se aminteşte

şi în dialogul citat (*to hen einai to pan*), nu mai poate fi raportat la altceva, respectiv la multiplu, căci Totul conține şi multiplul.

În dialogul lui Platon, negarea pluralității presupune faptul că acceptarea ei ar conduce la o contradicție, că obiectele (*ta onta*), dacă ar fi multiple, ar trebui să fie asemănătoare şi neasemănătoare (*homoia kai anomoia*) în acelaşi timp, ceea ce ar fi imposibil. Soluția personajului Socrate este platonică, obiectele pot fi opuse prin participare la idei contrare, imposibil este ca ideile sau formele obiectelor – asemănarea şi neasemănarea, unul şi multiplu, repausul şi mişcarea şi toate cele de acest fel (*kai panta ta toiauta*) – să fie amestecate, adică asemănarea să fie neasemănare ş.a.m.d.

Aici se remarcă, în primul rând, faptul că personajul Zenon transpune discuția din domeniul Subsistenței (al Unului) în domeniul Existenței (al obiectelor), ceea ce face ca acceptarea uneia să nu însemne contestarea celeilalte. Contradicția, ca motivație a respingerii pluralității, este doar *opoziția,* acceptabilă din perspectivă platonică în domeniul obiectelor sensibile.

Dar, în al doilea rând, planul ideilor, deşi sunt considerate separat (*choris*) de obiectele sensibile, nu este planul Subsistenței. Ideile sunt şi ele în sine, adică absolute, nelocalizabile nici *in re*, nici *in mente,* ceea ce i-a determinat pe unii comentatori moderni să le considere transcendente, dar ele, ca prototipuri ale obiectelor sensibile, la care acestea „participă", nu numai că le dublează, triplează etc. (ceea ce nu-i plăcea lui Aristotel), dar le garantează opoziția prin participare la idei contrare. Unul în sine nu mai este plasat printre obiectele sensibile, ceea ce este corect, dar nici multiplul, considerat tot în sine.

Fiind în sine ambele, dar nu numai ele, ci „şi toate cele de acest fel", sunt absolute, dar niciuna nu mai este Absolutul şi, ca atare, niciun*ul* nu mai este Unul. Personajul Parmenide atrage atenția, fără a fi combătut, că, în această situație, ar trebui ca pentru toate obiectele, cele mai banale, ca firele de păr sau petele de gunoi, să existe idei distincte la care acestea să participe. Şi, în manieră eleată, se pune problema dacă participă la întreaga idee sau numai la o parte; dacă ceva mic participă la o parte din micul în sine, atunci acesta este mai mare decât acea parte din el, deci micul însuşi va fi mare (*auto to smikron meizon estai*). Ceea ce s-ar petrece şi cu unul în sine sau cu multiplul în sine.

Dar scopul dialogului nu este acela de a combate parmenidian teoria platonică a ideilor, cum o sugerează începutul, ci, dimpotrivă, acela de a discredita, deşi este condus de către personajul Parmenide, teza eleată a Unului, dar, în mod evident, cu argumente diferite şi chiar contrare celor eleate. Principial (zenonian vorbind), dacă multiplul este contrarul Unului, atunci ar fi trebuit să fie respinsă existența multiplului prin ilustrarea consecințelor contradictorii pe care le implică. Platon însă, mimând eleatismul, pune în evidență consecințele aporetice ale acceptării Unului, ceea ce, tot principial, ar însemna acceptarea contrariului, adică a multiplului. Dar nu se conchide în acest sens şi mersul discuției sugerează mai degrabă acceptarea ambelor contrare (unu-multiplu), ca şi în cazul celorlalte genuri

supreme (asemănare-neasemănare; repaus-mişcare; naştere-pieire; finit-infinit). Dar şi acceptarea genurilor contrare este în defavoarea eleatismului.

Se conturează astfel trei planuri: al Unului, ca supercategorie a Subsistenţei, al Unului şi multiplului, ca genuri supreme contrare ale „lumii ideale" de forme-prototipuri, şi al Existenţei, compusă din obiecte sensibile care sunt unice (fiecare în parte) şi multiple. În primul caz, Unul nu poate să aibă contrar, în al doilea, este contrarul multiplului ideal, în al treilea, devine determinaţie obiectuală. Pe Platon l-au interesat numai planurile doi şi trei, respectiv raportul de participare de la trei la doi, de la existenţial la ideal. Toate aspectele contradictorii pe care le implică acceptarea Unului, că: este şi nu este, e infinit şi nu e infinit, e mişcător şi nemişcat, este orice şi nu e nimic etc., se datorează amestecului de planuri, mai precis transpunerea Unului din plan ideal în plan existenţial.

Dar niciun*ul* ideal nu coincide cu Unul supercategorial, deşi este identic cu sine şi absolut, atât pentru faptul că are contrar (ideal), cât şi pentru faptul că *este*, adică participă la Fiinţă. Or, Unul nu este şi nu există. În plus, unul ideal „şi toate celelalte de acest fel" sunt contestabile, ca şi presupusa lor „lume" (domeniu, tărâm ş.a.), cum s-a şi străduit să dovedească Aristotel.

Pentru Aristotel însă, „Existenţa şi unul sunt identice şi de aceeaşi natură" (*to on kai to hen tauton kai mia physis*). *To on* are aici sensul de Existenţă, căci se referă la substanţa (*ousia*) corporală, la un anumit om (*heis anthropos*), la substanţa fiecărui obiect (*he ekastou ousia*), pe care Aristotel o numeşte, în acelaşi context, „primă" (*prote*), despre care zicea în *Categorii* că se referă la câte un anumit obiect (*tode ti*) individual şi unul la număr (*atomon kai hen aritmo*). Pentru acceptarea însă a contrariilor (egal-inegal; cald-rece etc.) trebuie să existe mai multe obiecte individuale (cel puţin două: unul cald şi altul rece). Ceea ce înseamnă că unul existenţial presupune multiplul (*plethos*) existenţial, iar unul şi multiplul sunt principiile contrariilor (*archai ton enantion*).

Acestea sunt motivele pentru care Aristotel consideră că Existenţa (*to on*) şi unul (existenţial) nu sunt identice pentru toate obiectele şi nici separate (*choriston*) de acestea. Altfel spus, nu sunt idei platonice. Dar atunci înseamnă că, din perspectivă aristotelică, nu se poate vorbi despre Unul în sine, deşi sintagma (*auto to hen*) apare uneori (*Metaph.,* X, 2), pentru a-l distinge pe unul ca atare de unul determinat (*ti to hen*) în fiecare dintre cele zece genuri de categorii. Dar unul nu este, cum nu este nici fiinţa (Existenţa), un gen de categorii, căci ambele sunt mai cuprinzătoare decât genurile, care, la rândul lor, nu sunt entităţi (naturi) determinate şi nici substanţe separate (*choristai*) faţă de celelalte.

În aceste condiţii, Aristotel enumeră patru dintre cele mai importante accepţii ale unului: continuul simplu sau natural (*physei*); întregul; indivizibilul sau individualul, adică obiectul determinat, *hoc aliquid, per se existens*, cum zice Bonitz; specia (*eidos*) infimă, care nu mai poate fi divizată în alte specii (spre deosebire de gen). Ultima însă, cu atât mai puţin decât genul, nu poate fi nicio entitate determinată şi nici separată de sau altceva decât indivizii pe care îi

cuprinde. Unul existențial are aceeaşi esență cu indivizibilul, al cărui opus este divizibilul, de aceeaşi esență cu multiplul. Unul se determină ca opus al multiplului şi invers, multiplul având chiar anterioritate logică (*to logo proteron to pletos*) față de unul, ca şi divizibilul față de indivizibil (anterior însă fizic, *te physei*). Oricum, din perspectivă existențială aristotelică, unul se raportează la multiplu, ca indivizibilul la divizibil, egalul la inegal, asemănătorul la diferit ş.a.m.d.; unul şi multiplul pierzându-şi caracteristicile ideal-platonice, iar unul, ca atare, pe cele supercategoriale.

Aristotel mai vorbeşte şi despre unul în sine (*kath'hauto*), unul prim (*to proton hen*) sau primordial, fie cu semnificație de substrat unic, nediferențiat, fie cu semnificația pitagoreică de început al numerelor, după care ar urma diada şi triada. În ambele cazuri însă unul, chiar prioritar fiind, îşi pierde calitatea (discutabilă la cei care nu admiteau un singur substrat, cât şi la cei care admiteau şi diada ca prioritară) de a fi sau de a rămâne singurul, chiar dacă va fi fost cândva aşa. Căci unul acesta admite şi altceva sau chiar produce altceva şi, ca atare, nu mai este Totul. În plus, dacă se discută despre început, trebuie să apară cândva şi sfârşitul, adică unul final sau ultimul unu (*to eschaton hen*), despre care nu mai vorbeşte Aristotel, dar a făcut-o cu mult înainte Musaios, care zicea că toate provin din unul şi se destramă în acesta (*ex henos ta panta ginestai kai eis tauton analeuesthai*). Acestea sunt cazuri de accepții determinate ale Unului, ca Protosistență şi Episistență. Însă Unul subsistențial, care este şi Totul, le presupune şi pe acestea, dar *nu numai* pe acestea. Problema producerii unicatelor (henadelor) din unu primordial şi reîntoarcerea lor la acesta a fost tema predilectă a lui Proclus, de factură evident existențială.

Unul a fost apoi treptat redus la unitate (*unitas*): formală, materială, rațională etc., toate referindu-se la raportul clasic *Einheit-Vielheit*, kantianizat în tabela categoriilor. După care a urmat diversificarea pe diferite domenii: unitate a conştiinței, a experienței, a naturii etc.; subiectivă, obiectivă; analitică, sintetică; noetică, noematică ş.m.a.

Constantin Noica (*Unu şi multiplu*, în „Izvoare de filosofie", 1942) a încercat să facă un fel de sinteză a variantelor filosofice ale relațiilor existențiale dintre unu şi multiplu, pe care le scrie totuşi cu majuscule inițiale. Aceasta, pentru faptul că există şi alte dualități sau cupluri contrare „derivate" din unu-multiplu, respectiv „degradate", cum ar fi dualitatea „unitate-pluralitate".

Sufixul *–tate* semnalează caracterul categorial filosofic al cuvintelor, ca şi germanul *–heit* (om, umanitate; *Mensch, Menscheit*). În cazul de față raportul este de la *unu* la *unitate*, ceea ce sugerează elevanță categorială. Supercategorial ar trebui să fie Unul. La Noica apare însă Unu (şi Multiplu), ceea ce sugerează doar faptul că nu ne găsim pe plan ideal-platonic, dar totuşi pe o treaptă de generalitate superioară (categorial existențială). Unitatea, consideră Noica, este o categorie derivată, cu semnificație cantitativă (*Einheit*), cum apare şi la Hegel, care îi zice uneori şi unul (*das Eins als Einheit*), şi care este încă dominantă, ca şi în secolul

al XIX-lea, la care se referă autorul. Unitatea, zice acesta, concepută matematic este repetabilă, iar organic individuală, ceea ce, contrar lui Aristotel, nu are legătură cu unu adevărat, şi îl dă ca exemplu pe Dumnezeu „în viziunea metafizică monoteistă", care nu poate fi gândit „cu repetiție" şi nu are „atributele individualității". (Nu intrăm în amănunte, dar referința la Schelling – „oceanul liber al Absolutului" – vizează altceva decât unul existențial).

Oricum, Noica propune o „descriere pură a unului şi multiplului" pornind de la „forme degradate, spre a se ridica până la forma desăvârşită a acestei dualități". Este demnă de remarcat maniera *pentadică* de investigație prin postularea următoarelor *cinci* moduri posibile: 1) unu şi multiplul realizat din repetiția lui unu; 2) unu şi multiplu realizat prin variația lui unu; 3) unu şi regăsirea lui în multiplu; 4) unu şi multiplu; 5) unu multiplu.

Se dă ca exemplu o temă muzicală, considerată ca unu, care poate să producă un multiplu 1) prin repetarea ei; 2) prin variațiuni pe aceeaşi temă; 3) prin regăsirea ei într-o „varietate sonoră mai liberă"; 4) prin coexistența ei cu cel puțin o altă temă muzicală. Modul al cincilea (unu multiplu) n-ar fi posibil aici.

În cazul 1) ar fi vorba de o procedură aritmetică, în 2) de una mecanică, în 3) de una organică (multiplul este liber, dar se lasă organizat de unu). Se consideră că abia cu 3) ar fi vorba cu adevărat de unu şi multiplu. Este evident însă că ne aflăm pe plan existențial. În primele două cazuri nu ar fi vorba despre unu pur, căci el implică de la început pluralitatea: extern, fiindcă „se lasă repetat"; intern, fiindcă „se lasă alcătuit din mai multe elemente".

În cazul 3) apare unitatea organică, expresia singulară a unei pluralități, unitatea individuală, unitatea *totului* (de fapt a *întregului*), privit ca un organism.

În cazul 4) apar unu şi multiplu diferențiați şi coexistenți. Nu se mai implică, nu se mai întrepătrund, ci stau în cumpănă.

Cazul 5), în care unu este multiplu, zice Noica, nu poate fi căutat în „regiunile existenței obişnuite", ci în „regiuni privilegiate", se înțelege că tot ale Existenței. Se fac referințe la domeniul algebric şi la unele reprezentări grafice („scheme"), în care unu multiplu apare totuşi ca o repetare a cifrei arabe unu, față de unu inițial, redat ca repetare a unui fragment de dreaptă. Unu multiplu ar fi „termenul algebric", „pentru că ia toate formele", „este multiplul".

Independent de exemple, ar exista trei tipuri de unu-multiplu care se regăsesc în istoria filosofiei şi care determină „trei tipuri de a face metafizică": unu în multiplu, unu şi multiplu şi unul multiplu. Noica îl urmează aici pe H. Heimsoeth, constatând în treacăt că „Parmenide proclamă Unul, dar la el există ființă şi aparență", ceea ce ar însemna că admite multiplul ca „ființă şi aparență". Or, Parmenide, chiar şi după Platon, respinge multiplul şi nu se încadrează în cele trei tipuri de metafizică. Cu toate acestea, Noica insistă, considerând că „Procesul de dualizare [unu şi multiplu] se petrece totuşi în gândirea greacă, poate [începând] cu Parmenide şi eleații…". În orice caz, rezultă că restul filosofilor, până în zilele noastre, pot fi încadrați în cele „trei tipuri de a face metafizică", cel mai elevat fiind determinat de varianta unu multiplu. „Dincolo de unu multiplu, zice Noica, nu mai

poate fi unu şi multiplu. E sau unu, sau multiplu, adică nefiinţă şi neînţeles". Dar Unul supercategorial nu este niciunu şi nici multiplu, căci Unul în sine nu există şi nu este, ci subsistă, în ciuda nefiinţei şi a neînţelesului care-i pot fi atribuite.

Faţă de cele trei tipuri de metafizică, determinate de dualitatea unu-multiplu, trebuie totuşi, cel puţin de la Kant citire, adăugate şi variantele *triadice*: unitate, multiplicitate, totalitate. Posibilitatea lor nu este luată în discuţie, deşi apare sugerată astfel: „Fiind unu şi multiplu, sunt două, zice Noica, iar atunci pare necesară o unitate superioară. Dar problema de aici e tocmai a unei dualităţi fundamentale…" Kant zicea însă altfel: „Există un număr egal de categorii în fiecare clasă, anume trei, ceea ce dă de asemenea de gândit, fiindcă altfel toată diviziunea *a priori* prin concepte trebuie să fie o dihotomie. La aceasta se mai adaugă faptul că a treia categorie rezultă în fiecare clasă din unirea celei de-a doua cu cea dintâi. Astfel, totalitatea (*Alheit, Totalität*) nu este altceva decât multiplicitatea (pluralitatea, *Vielheit*) considerată ca unitate (Einheit)."

Găsindu-ne pe tărâmul Existenţei este firesc să apară obişnuitele probleme ale opoziţiei binare (preferată aici de către Constantin Noica) sau triadice (sugerată de Kant şi urmată apoi de Fichte, Schelling şi Hegel). Problema Unului supercategorial este însă tocmai „dincolo de unu multiplu" şi de toate problemele legate de raportarea acestora.

Unul în sine înseamnă Totul, fără nicio referinţă la altceva, înseamnă Eternitatea şi Infinitul, adică Absolutul, Subsistenţa, chiar dacă în istoria filosofiei se consideră că nu s-a vorbit (cu excepţia eleaţilor) sau că nici nu s-ar fi putut vorbi despre Unul independent de multiplu sau de pluralitate.

Totul, întregul şi totalităţile

Dacă Unul nu ar însemna şi Totul, atunci şi-ar pierde accepţia subsistenţială. Nu zicem că „decade" sau „coboară" în Existenţă, dar, în opoziţie cu multiplul, devine altceva, adică, în ciuda stranietăţii expresive, devine *un unu* alături de *alţi unu*. Ce se întâmplă însă cu Totul faţă de Unul şi care sunt accepţiile sale nesubsistenţiale?

Tot Xenophanes este cel care instituie şi raportarea inversă a Totului faţă de Unul (*hen einai to pan*), prin care îi revin şi Totului aspectele supercategoriale. Fiindcă nici Totul nu poate să fie Absolutul, dacă nu este mai presus de orice (*ek tou panton kratiston einai*), cum este Unul. Din această cauză, Totul este veşnic identic cu sine (*to pan aei homoion*). Nenăscut fiind, adică etern, Totul este şi „mai înainte de toate" (*protiston panton*).

Dar Totul înainte de orice sau de toate (*ta panta*), cel puţin în traducerile uzuale, mai ales că include un superlativ (*protiston*) inexistent în limba română („cel mai dintâi"), aminteşte de unul primordial (*to hen proton*) din care provine orice, adică şi ceea ce nu ar fi unul. Dar ce ar mai putea să provină din Totul, adică să nu fie deja în acesta? Aici intervine accepţia subsistenţială a Totului care înseamnă şi Infinitul, şi Eternitatea. Totul nu a fost numai *înainte* de toate, ci şi *împreună* cu toate (cu orice), pe care le presupune Infinitul, şi mai ales *după* toate

(cele existente), ceea ce presupune Eternitatea. Parmenides a insistat asupra faptului că Totul este etern (*aidion*) şi infinit (*apeiron*), existând, cel puţin la Melissos, şi conştiinţa deosebirii dintre Totul infinit şi cosmosul mărginit (*to pan apeiron, ton de cosmon peperanthai*), ceea ce sugerează distincţia dintre accepţia subsistenţială a Totului faţă de accepţia existenţială a Universului (*cosmos*), ca totalitate a corpurilor. În felul acesta se explică şi aparenta inconsecvenţă a lui Xenophanes care considera că Totul nu este născut, ci etern (*ou geneton all'aidion*), dar zicea că toate [corpurile] se nasc din pământ (*ek tes ges phynai hapanta*), căci se poate admite că toate (*ta panta*) se nasc din pământ (ca element substanţial), chiar şi astrele şi întregul cosmos, şi, de asemenea, că pot pieri odată cu acesta, în timp ce Totul rămâne de-a pururi neclintit (*pampan akineton*). Se pare că eleaţii au avut conştiinţa acestei situaţii, pe care n-au înţeles-o însă nici contemporanii lor şi nici comentatorii mai târzii, Aëtios, de exemplu. Acesta, după ce menţionează situaţia în aparenţă stranie la Xenophanes (Totul nenăscut, cosmosul născut), emite şi enunţul greşit că, după Xenophanes, nu Totul, ci cosmosul ar fi nenăscut, ceea ce ar însemna lipsă de consecvenţă. În fapt, el, Aëtios, identifică nepermis Totul cu cosmosul, adică Subsistenţa cu Existenţa. Mai precis, o reduce pe prima la ultima şi transpune discuţia despre mişcare, cum au făcut-o uneori şi Parmenides şi, mai ales, Zenon, în domeniul existenţei corporale.

Pentru Platon, în afara consideraţiilor despre Heraclit şi Parmenides, care considerau Totul (*to pan*) în mişcare şi, respectiv, în nemişcare, apărând, la Platon, şi varianta *ta panta* (*kineisthai*), adică „toate", în loc de „totul", discuţia este transpusă pe plan existenţial. În acelaşi context este vorba despre tot, întreg (*holon*), toate, parte (*meros*), element (*stoicheion*), ceea ce a creat şi dificultăţi de traducere. A. Diès traduce *pan* prin „sumă", *panta* prin „totalitate" şi *holon* prin „tot", în loc de „tot", „toate" şi „întreg". Oricum i-am zice, aici părţile (literele, în exemplul dat de Platon) alcătuiesc ceva (silaba) care le cuprinde, de unde rezultă „o anumită formă unică", ceea ce face legătura şi cu unul în accepţie existenţială. De altfel, raportarea tot (întreg) şi parte este un reflex al raportării existenţiale unu-multiplu şi, respectiv, unitate-pluralitate.

Aristotel, fără să-l menţioneze pe Platon, reia discuţia despre părţile silabei, făcând distincţia dintre parte (*meros*) şi element (*stoicheion*). Elementele sunt părţile de acelaşi fel ale corpurilor. Părţile alcătuiesc ceva unitar (*hen ti*). Dacă ordinea şi poziţia părţilor sunt indiferente, ele alcătuiesc un tot (*pan*), pe când părţile corpurilor naturale (ale trupului uman, de exemplu) alcătuiesc un întreg (*holon*). În mod curios, cel puţin pentru limba română, traducătorul francez al *Metafizicii* (J. Tricot) l-a urmat pe traducătorul lui Platon (A. Diès) şi a tradus *holon* prin „tout" şi *pan* prin „somme". În context aristotelic greşeala nu este gravă, căci ambele, „totul" şi „suma", se referă la ceea ce alcătuiesc părţile, respectiv componentele existenţiale (fizice, vocale sau mentale), fiind menţionat şi cazul în care acestea alcătuiesc, în acelaşi timp, şi un *pan,* şi un *holon*, un *panholon* sau „totul întreg". Dar dacă Totul (*to pan*) este tradus prin *la somme*, se pierde orice aspect supercategorial al discuţiei. Ceea ce s-a şi întâmplat după Aristotel.

În accepție existențială, totul nu se identifică numai cu întregul, ci şi cu *totalitatea*, care sugerează într-adevăr „suma" sau ansamblul părților, existând însă o infinitate de totalități, pe când Totul este Unul. În germană, deşi se confundă întregul cu totul (= *das Ganze*), totalitatea este multiplă: *Totalität, Ganzheit, Gesamtheit, Allheit*. Toate au semnificație existențială, chiar în accepția de *Inbegriff,* de cuprindere a orice, de Univers (*unum in diversum*) sau de *Alleinheit* (*hen kai pan, Unomnia*) care are şi semnificație divină. Această împreunare existențială de unul şi totul este tradițională în filosofia germană (*Unum, quod idem est cum multis, dicitur totum*, la Christian Wolff).

Totalitățile infinite au semnificație speculativă, ca şi procesualitățile infinite, căci presupun transcenderea, trecerea dincolo de limitele existențiale, în extensiune sau intensiune (macro- sau microcosmice), spre începuturi sau sfârşituri cognoscibile numai prin revelație. Este vorba despre totalitățile care, abordate nespeculativ, produc situațiile antinomice, inacceptabile din perspectiva kantiană a rațiunii. Kant le numeşte „totalități absolute" şi consideră că acestea sunt numai idei, cărora nu le corespunde nicio reprezentare. Totalitatea absolută a tuturor fenomenelor şi ființa tuturor ființelor sunt totalități infinite, dar, ideale sau nu, ele nu se identifică cu Totul.

Mulțimea tuturor mulțiumilor care conduce la paradoxele logico-matematice nu este altceva decât o totalitate infinită; kantian vorbind, o idee; după Vaihinger, o ficțiune, ca orice întreg sau totalitate care nu poate să fie altceva decât elementele pe care le conține ca părți. O mulțime care conține două mulțimi cu câte cinci elemente nu este altceva decât cele zece (cinci plus cinci) elemente. Când mulțimile sunt infinite, situația se schimbă, mai precis se schimbă raportul dintre întreg şi părți, astfel încât partea devine (în mod paradoxal pentru rațiune) egală cu întregul.

Despre raporturi speciale dintre întreg şi parte, în care întregul este în fiecare parte, o parte reprezintă întregul sau acesta se descompune în părți din care nu era compus, s-a tot vorbit (J. W. Goethe, F.W.J. Schelling, Novalis; la noi: Nae Ionescu şi Octav Onicescu despre „colective" şi Constantin Noica despre întregul-parte sau „holomer"). Toate se referă la totalități determinate obiectuale, naturale, organice, sociale, mentale, adică existențiale, cu sau fără particularități dialectico-speculative.

Aceeaşi situație este valabilă şi cu referință la diferitele considerații „ştiințifice" despre Univers, care plasează însă discuția la nivelul Realității, adică al concepțiilor despre un Univers care, după cum zicea Constantin Noica, nici nu există, ceea ce percepem noi fiind o infimă parte a unui întreg necunoscut, dar imaginat „ştiințific", adică în funcție de concepțiile cosmologice şi cosmogonice la modă într-o anumită perioadă. Dovadă şi diversitatea acestora. Aspectele dialectico-speculative ale unor astfel de teorii ipotetice despre Univers se datorează Transcendenței cosmice pe care o implică orice considerație despre ceea ce este *dincolo* de timpul sau de spațiul perceptibile (indiferent de aparatură).

Dacă Universul (Cosmos) observabil ar fi considerat ca totalitate a Existenței, căruia i s-ar adăuga şi Transcendența cosmică (spațial) şi cosmogonică

(temporal) cu elemente de Proto- şi Episistenţă (ipotetice firește), tot nu s-ar obține, nici cantitativ, nici calitativ, vreo „imagine" cvasicompletă a ceea ce zicea Xenophanes că se produce din pământ, idee pentru care a fost combătut, fiind mai potrivit focul (chiar şi pentru ipotetica „explozie" originară). Dar toate acestea, care puteau să nici nu se producă sau, după Heraclit, să se tot aprindă şi să se tot stingă, după măsură sau nu, n-ar însemna aproape nimic față de Totul, care este şi Eternitatea, şi Infinitul şi, mai cu seamă, Absolutul.

Infinitul şi infinitățile

Față de Unul (*to hen*) şi Totul (*to pan*), Infinitul (*to apeiron*) are forma verbală negativă, însemnând ne-mărginitul, cu semnificație spațială, contrar limitatului sau limitei (*to peras*). Cu toate acestea, a fost utilizat chiar de la începutul filosofiei greceşti ca atribut, în formă adjectivală (*apeiros*), cât şi în formă articulată la singular, cu accepție supercategorială. Apa, la Thales, era considerată infinită ca mărime, oferindu-i Divinității, considerată Spiritul Universului (*nous tou kosmou*), posibilitatea de a crea toate lucrurile.

După Anaximandros, Infinitul ca atare stă la baza elementelor care alcătuiesc Universul. Sunt demne de remarcat încercările comentatorilor şi istoricilor, din antichitate până în zilele noastre, de a pune Infinitul, prin interpretări personale, nu la baza (ca Subsistență) elementelor, ci alături de acestea (în cadrul Existenței). Cauza o constituie şi faptul că ei se referă, în acelaşi context, la filosofi greci naturalişti (*physiologoi*), care dădeau prioritate unuia sau mai multora dintre cele patru elemente: apa (Thales), aerul (Anaximenes), focul (Heraclit), pământul (Xenophanes). Este vorba de marea deosebire dintre accepția substantivală (cu articol hotărât singular), autologică a *Infinitului,* şi cea adjectivală, atributivă de *infinit*. Despre fiecare element se poate spune că „este infinit", dar despre Infinit nu se mai poate spune nimic. Este şi motivul pentru care, tot până în zilele noastre, şi tot pe linie substanțială, materială, s-a considerat că *apeiron* nu ar fi Infinitul, ci o substanță (element) nedeterminată; că ar fi chiar nedeterminatul (*to aoriston*). Ceea ce Anaximandros n-a susținut însă.

Punând Infinitul alături de cele patru elemente, Simplicius, de exemplu, consideră că acesta ar fi o altă substanță naturală (*heteran tina physin apeiron*), cu toate că, urmându-l probabil chiar pe Anaximandros, spune mai departe că Infinitul, spre deosebire de elemente, este substratul (*hypokeimenon*) acestora, altceva decât ele şi dincolo de ele (*ti allo para tauta*), ceea ce înseamnă Subsistență şi Transcendență. În consecință, Infinitul cuprinde contrariile (*enantia*), fiind Unul (*to hen*), din care provin toate celelalte, multiplele (*ta polla*), prin intermediul mişcării eterne (*dia tes aidiu kineseos*).

Identificarea Infinitului cu Unul nu este explicată, aici intervenind (la Simplicius) referințe la *Fizica* lui Aristotel, în care acesta considera că Anaximandros, spre deosebire de Empedocles şi Anaxagoras care spun că există unu şi multiplu (*hen kai polla phasin einai*), considera contrariile ca fiind inerente Unului din care

se desprind (*ek tou henos enousas tas enantiotetas ekkrinesthai*). Ceea ce înseamnă că Unul este conceput supercategorial, subsistențial, şi nu existențial (ca unu-multiplu). Rămâne mai puțin evidentă identificarea cu Infinitul.

Infinitul are însă semnificație explicită de Proto- şi Episistență, de început şi de sfârşit, de naştere şi pieire (*genesis kai phthora*), el, ca atare, nefiind afectat de acestea, ceea ce presupune referința la Eternitate. Existența, respectiv Universul, este pieritoare (*phtharton*), pe când Subsistența (Infinitul) este eternă, nenăscută şi nepieritoare (*ageneton kai aphtarton*). De aceea spune Aristotel că Infinitul este principiu, care înseamnă şi început (*arche*); el nemaiputând să aibă un alt principiu, este nemuritor şi nepieritor (*athanaton kai anolethon*). Toate acestea însemnând că Infinitul este *etern*, ceea ce n-ar însemna prea mult, față de apa lui Thales, să zicem, ci doar o deplasare în Transcendență, *dincolo* de acestea (*para tauta*). O sintagmă însă echivalentă cu Infinitul este aceea de Eternitate infinită (*ho apeiros aion*), care pare (la Theophrast) o inversare, sugerată de context, a lui *to aionion apeiron*, a Infinitului etern. Dar aceasta, întâmplătoare sau nu, înseamnă o echivalare, cel puțin hermeneutică, a Infinitului cu Eternitatea.

Aristotel, de data aceasta fără interpretare, consideră că Infinitul, la Anaximandros, le cuprinde pe toate şi le conduce pe toate (*panta*), fără să admită vreo altă cauză în afară de Infinit. Ceea ce înseamnă că Infinitul, fără s-o spună direct, înseamnă Totul.

În fine, tot la Aristotel, cu referință la Infinitul în accepția lui Anaximandros, diferită de cele cinci accepții uzuale (existențiale) ale infinitului, apare şi identificarea primului cu Divinul (*to theion*); ceea ce sugerează Absolutul.

Astfel prezentată, doctrina lui Anaximandros despre Infinit pare deosebit de elevată. Cel puțin după datele disponibile, el nu face concesii doctrinelor uzuale despre diferitele tipuri de infinități: spațiale, temporale, numerice etc., şi nu-şi pune întrebările, fireşti pentru Aristotel, dacă infinitul există sau nu şi dacă există, ce este? Căci Infinitul nu există şi nu este, ci *subsistă*. Numai infinitățile *există* şi *sunt* spațiale, numerice ş.a.m.d. Infinitul subsistențial sau Subsistența ca Infinit nu se raportează la entitățile infinite, ci la supercategoriile cu care se identifică: Unul, Totul, Eternitatea şi Absolutul.

Direcția contrară, existențială a infinităților a fost inaugurată de pitagoreici pe linie numerică, ajungându-se în mod firesc la perechea finit-infinit, transpusă şi obiectelor perceptibile senzorial corespunzătoare numerelor. Finitul şi infinitul apar alături de celelalte nouă perechi de contrare, care sunt, cum le zice şi Aristotel, principii ale celor existente (*archai ton onton*), infinitatea numerică fiind localizată, ca şi numerele, în obiectele sensibile (*en tois aisthetois*). Infinitatea aceasta opusă finitului, la pitagoreici şi la Platon, după relatarea lui Aristotel, este considerată un principiu în sine (*kath'hauto*), ceea ce sugerează de asemenea Absolutul, dar este totuşi o substanță (*ousia*). Ultima afirmație se referă însă numai la concepția pitagoreică, în dezacord cu infinitul ca atribut sau accident a ceva (*symbebekos tini*), căci la aceştia numerele nu pot fi separate de obiectele sensibile. Pe când la Platon este vorba de ideea de infinit, mai precis genul (suprem), absolută ce-i drept,

dar separată (*charis*) de obiectele sensibile. În plus, infinitatea pitagoreică în sine ar exista în afara cerului (*exo tou ouranou*), pe când, după Platon, în afara cerului nu există niciun corp (*soma*) şi nici idei, căci acestea nu există în niciun fel (*mede pou einai*). Altfel spus, pitagoreicii plasează infinitatea în Existență, în cosmos (cer) şi în afara cerului, iar Platon o consideră, ca idee, separată de Existență, fără vreo localizare, dar, pe de altă parte, consideră că obiectele, respectiv entitățile în genere (*to onta*), în măsura participării la idei, sunt infinite, finite sau amestecate, în măsura în care admit pe „mai mult" sau „mai puțin"; Aristotel amintind, la Platon, de două infinituri (infinități): mare şi mic (*to mega kai to mikron*).

Dar la Platon, deşi separat de Existență, infinitul nu are accepție subsistențială (chiar în sine fiind), căci, la fel ca unu, cu perechea multiplu, are ca pereche finitul. Ceea ce este firesc pentru Platon, căci altfel obiectele sensibile n-ar putea să fie finite sau infinite, adică să aibă, aristotelic vorbind, aceste atribute. În timp ce Infinitul subsistențial nu are niciun contrar care să fie *altceva* decât el însuşi, căci Infinitul înseamnă Totul, Unul etc.

Aristotel, care cunoştea problemele referitoare la Infinit şi infinități, face pasul înapoi, *spre* Existență, un pas care, din perspectiva ştiințifică a fizicii, a ştiinței naturii (*physis*), i-a permis considerațiuni valabile până în zilele noastre, numai că acestea nu mai țin nici de Subsistență, nici de Existența ca atare, ci de Realitate, adică de *cunoştințele* noastre *despre* Existență, respectiv despre anumite componente finite sau infinite ale acesteia. Principial nu mai este vorba despre Infinitul în sine subsistențial, ci despre accidentul, proprietatea sau atributul de *infinit* (sau *finit*) al vreunei entități existențiale (*kata symbebekos ara hyparchei to apeiron*). Merită menționate însă *cele cinci motive* care îndreptățesc, după Aristotel, convingerea sau credința (*pistis*) că ceva este infinit: 1) timpul, care este fără sfârşit; 2) diviziunea, care poate fi mereu continuată; 3) producerea şi distrugerea, care au loc fără încetare; 4) limitatul, care se mărgineşte cu alt limitat şi 5) orice număr care are un alt număr mai mare. Dar toate acestea sunt exemple de infinități: temporale, spațiale (mici şi mari), numerice etc. (Aristotel însuşi continuă enumerarea), care pot deveni şi chiar au devenit obiecte de studiu ştiințific. Când este vorba însă de infinitatea cauzelor (*regressus ad infinitum*), Aristotel devine finalist, observând astfel implicit limitele gândirii raționale în domeniul speculativului, nu neapărat subsistențial, ci transfinit. Tot el semnalează, urmat de Plotin, dificultatea (care va conduce ulterior la paradoxe) conceperii infinitului în sine (*autoapeiron*) pentru faptul că şi partea acestuia (*to meros autou*) este infinită.

În Evul Mediu, infinitul este considerat atribut al lui Dumnezeu (*Deus dicitur infinitus*), făcându-se însă şi diferențieri existențiale între *infinitus per se* (Dumnezeu) şi *per accidens* (cu semnificații: spațiale, temporale, numerice etc.). Imperceptibile, în orice accepție, infinitățile sunt considerate uneori (cele potențiale) inteligibile, alteori (în special cele actuale) inconceptibile, apărând şi ideea finitudinii Universului creat.

Descartes introduce distincția dintre infinit şi indefinit, numai Dumnezeu fiind infinit (*solus Deus est infinitus*), ca şi la Spinoza (*ens absolute infinitum*),

ridicând probleme diviziunea, care este infinită şi la obiectele finite. Într-un fel sau altul, la început teologică, apare ideea legăturii dintre Infinit şi Absolut. Leibniz considera că infinitul real este Absolutul însuşi (*das Absolute selbst*), care nu este format din părți, ci din obiecte care au părți, ceea ce înseamnă totuşi că, aici, prin „real" se înțelege *existențial*. Spre deosebire de acesta, „adevăratul infinit" nu este *decât* în Absolut, care „este anterior oricărei compuneri şi nu este format prin adăugarea părților". Infinitul acesta, care presupune ideea de Dumnezeu, nu este corelat numai cu Absolutul, ci şi cu Eternitatea, care nu mai este o simplă prelungire a timpului. În acelaşi context, Divinitatea este numită şi „ființă primordială", adică Protosistență. În rest, finitul şi infinitul sunt moduri ale cantității, iar conceperea infinitului, ca un întreg compus din părți (infinit actual), conduce la *contradicții*, menționate şi de către alți filosofi dinainte şi de după Leibniz, Ploucqet vorbind chiar despre „antinomiile infinitului".

Kant rezolvă antinomiile principial, considerând că spațiul şi timpul sunt forme *a priori* ale sensibilității, infinitul şi eternitatea neputând exista în sine, cum nu poate exista în genere nicio totalitate absolută. Când acestea sunt acceptate în sine, conduc la enunțuri contradictorii de tipul antinomiilor.

Tot principial, acceptând contradicția, Hegel recunoaşte infinitul şi eternitatea, care însă, datorită identității dintre ideal şi real, devin implicit şi existențiale, adică, într-un fel sau altul (dialectico-speculativ), presupun şi dublurile lor: finitul şi temporalitatea. Infinitul însă nu trebuie identificat cu „progresul infinit" (*unendlicher Progress*), care este „infinitatea rea" (*schlechte Unendlichkeit*), obținută prin „adăugare", cum zicea Leibniz, a finitului la finit. Oricum, la Hegel infinitul nu este transcendent, nici proto-, nici episistent, ci ideal-existent, Divinitatea, Ideea sau Absolutul, este rezultatul propriului său proces infinit de autoproducere, de manifestare, adică de existențializare. Infinitul transcendent este considerat ca vid şi lipsit de interes filosofic, filosofia ocupându-se cu ceea ce este „concret absolut prezent" (infinitate actuală). Chiar şi despre Dumnezeu, ca esență abstractă, transcendentă, Hegel are cuvinte grele: *caput mortum* al intelectului! Căci, într-adevăr, *dincolo* de Existență nu mai există nimic, cel puțin pentru noi. Dar prin „dincolo" se înțelege şi *înainte de* şi *după* Existență, adică ceea ce subsistă, chiar dacă n-ar exista (n-ar fi existat sau n-ar mai exista) nimic. În mod special, unitatea opozițională dintre finit şi infinit care conduce la enunțuri contradictorii, fără nicio semnificație pentru Infinitul în sine, care este Totul față de „concretul absolut prezent". Aşa cum a fost şi Dumnezeu *înainte* de facerea Lumii şi va fi *după* sfârşitul acesteia: în sine (Absolutul), pretutindeni (Infinitul) şi oricând (Eternitatea).

Dezvoltarea ştiințelor contemporane a însemnat şi preluarea conceptelor din filosofia naturii şi particularizarea lor în funcție de specificul fiecărui domeniu, ceea ce a coincis şi cu scientifizarea ontologiei. Spațiu, timp, mişcare etc. sunt concepte care nu mai pot fi abordate fără referințe la semnificațile lor fizice. Iar determinațiile sau „modurile" acestora (accidentele lor, în sens aristotelic), printre care şi finitul şi infinitul, referitoare şi la entitățile matematice, au condus la

„spargerea" infinitului în infinități, primul pierzându-şi orice semnificație independentă de ultimele. Hegelian vorbind, asistăm la o proliferare a „infinităților rele": potențiale sau actuale, mari sau mici, extensive sau intensive, prin adăugare sau divizare. Faptul că se proceda, tot hegelian vorbind, prin reducerea infinităților la finități, a şi condus la apariția paradoxelor în teoria mulțimilor (totalități infinite supuse relațiilor de incluziune valabile numai între totalități finite). Datorită construcțiilor de sisteme formaliste ale domeniilor matematice (aritmetice sau geometrice), infinitățile corespunzătoare acestora au încetat să mai aibă semnificații ontice determinate, ele depinzând de restricțiile formale pe baza cărora sunt acceptate în contexte necontradictorii. Ele se dovedesc însă funcționale din perspectivă gnoseologică, regulative sau constitutive, cum le considera Kant, având ca atare şi semnificații logico-matematice. Principial, se petrece un fel de „alungare" a infinităților din domenii matematice reale (finite) în domenii cvasiplatonice ideale, reductibile sau nu la primele. În fine, ca un ecou al procesualității infinite hegeliene, poate fi amintită aici concepția intuiționistă despre succesiunile numerice infinite în devenire care se produc treptat prin acte libere de alegere a elementelor, succesiuni care alcătuiesc un fel de „mediu al devenirii libere".

Mult mai diverse au fost şi mai sunt concepțiile cosmologice, cosmogonice şi microfizice, amintite şi în *Filosofia pentadică* I, *Problema Transcendenței*, IV, despre infinitățile spațiale, temporale şi divizionare, bazate fiecare pe cunoştințele fizice, astronomice, astro-fizice, matematice şi chiar bio-fizice din fiecare perioadă, ajungându-se adesea la aberații ştiințifico-fantastice, ca descrierea pe fracțiuni de secunde a unor procese cosmice „numărabile" în miliarde de ani. Din perspectiva infinităților, când acestea sunt acceptate, căci există şi concepții după care Universul este finit şi neevolutiv, rămân problemele deschise ale transcendenței cosmice, respectiv ce a fost *înainte* de începutul şi ce va fi *după* sfârşitul Universului, sau chiar ale infinităților de universuri, ajungându-se şi aici la enunțuri paradoxale despre infinități de infinități, finități de infinități sau infinități de finități.

În ciuda faptului că, tradițional, cel puțin în ultimele secole, concepțiile despre Univers au fost numite „teorii" (şi datorită „îmbrăcării" lor în veşminte matematice, cu invocarea a numeroase legi şi legități, cu tot felul de formule fizico-chimice, scheme etc.), iar cele mai noi sau mai şocante sunt impuse în învățământul general, adesea până şi autorii lor le numesc *ipoteze* şi sunt de fapt (şi cele din microfizică) simple *modele*, uneori chiar vizuale, fără nicio semnificație existențială.

În ambele cazuri, macro- şi microcosmic, avem de-a face cu „infinități rele", obținute prin adăugare sau divizare, spre necuprindere sau nedeterminare. Spre semnificația originar populară a infinitului ca nemărginire, care trebuie să fie a cuiva sau a ceva. Spre decăderea Infinitului ca Subsistență, care înseamnă Totul, la infinitul ca atribut, adică la infinitățile determinate. În măsura în care ele sunt modele, țin de domeniul Realității şi vor fi discutate în funcție de concepțiile, mai mult sau mai puțin explicite, despre principiile logice pe care se bazează construcția lor. Din această cauză, nu ele ar fi, în accepție kantiană, idei regulative sau constitutive, ci sunt efectiv rezultatul unor astfel de idei, sunt construcții,

ridicate pe fundalul cunoştinţelor despre Existenţă şi pe coordonatele gândirii teoretice despre Fiinţa acestora. Acestea sunt şi motivele pentru care unele „teorii”-modele sunt acceptate numai de către cei care dispun de cunoştinţe fizice corespunzătoare şi gândesc într-o anumită manieră. În cazuri contrare, „teoriile”-modele respective sunt considerate aberaţii, la fel cum le consideră şi adepţii acestora pe toate celelalte. Mai precis, sunt nevoiţi să le considere aşa.

Este foarte importantă distincţia dintre Infinitul subsistenţial şi infinitatea Lumii, ca un fel de sumă a infinităţilor, care nu sunt altceva decât concepţiile noastre despre diferitele tipuri de infinităţi. Cu alte cuvinte, diferenţa dintre accepţia subsistenţială şi accepţia reală a infinitului. Infinitatea lumii presupune, uneori, cel puţin în acele ipoteze-teorii care oferă modele evolutive sau nu (statice) ale Universului fără început şi fără sfârşit, şi o raportare a infinitului fizic la eternitatea acestuia. Celelalte, ca ipoteza *big-bang*-ului, sfârşesc prin reducerea infinităţii la finitate, chiar dacă ea rămâne nedeterminată la ambele „capete”. Aceasta, din perspectiva Eternităţii. Ipotezele-teorii despre pluralitatea „lumilor” sau chiar despre infinitatea acestora lasă fără răspuns atât problema Totului, cât şi problema Absolutului, şi conduc vizibil la paradoxele obişnuite ale mulţimii infinite a tuturor mulţimilor infinite de lumi care se conţin sau nu se conţin ş.a.m.d. Totul aici fiind totalitate sau întreg. Iar Absolutul fiind ierarhizat în „absoluturi” de „absoluturi”, devenind adică un şir infinit de „absoluturi relative”, chiar dacă raportarea s-ar face numai între ele.

Acestea sunt motivele pentru care Infinitul, chiar dacă presupune, prin uzanţă, în mod special Eternitatea, atunci când este autentic, nu poate fi redus totuşi la aceasta, căci trebuie să fie Totul şi Unul; în caz contrar, permiţând şi altceva în afara lui, care să fie, la rândul său, mai mult sau mai puţin infinit, adică o *altă* infinitate, el însuşi fiind „coborât” la rangul acesteia sau nemaifiind, altfel spus, Absolutul.

Eternitatea şi temporalităţile

Eternitatea reprezintă un caz aparte faţă de perechile anterioare: Unul-unitate; Totul-totalitate şi Infinitul-infinitate, în cadrul cărora numai primul termen este subsistenţial, al doilea fiind „decăzut”, cum zicea Constantin Noica, în Existenţă, dovadă şi acceptarea formelor la plural: unităţi, totalităţi, infinităţi. Eternitatea, în ciuda terminaţiei categoriale, în -tate, lat. *Aeterni-tas*, reprezintă termenul subsistenţial şi nu este utilizat la plural, faţă de gr. *ho aion*, care apare frecvent şi ca adjectiv (*aion*), în loc de *aionion*, *aidion* şi *aei*, cu pluralul *ta aiona* = cele veşnice.

Perechea existenţială, pentru Eternitate, este *temporalitate* sau chiar *timpul*, cu nesfârşitele lor varietăţi, până la acceptarea situaţiei că fiecare trăieşte în propriul său timp.

Eternitatea nu s-a bucurat nici mitologic şi nici filosofic de un interes special, spre deosebire de timp (*chronos*), care a fost chiar zeificat (*Kronos*). La Xenophanes, Eternitatea apare, ce-i drept, frecvent, dar în formă atributivă faţă de Divinitate, de Unul şi de Totul. Expresiile uzuale sunt: *aidion* (veşnic), *agenetos* (nenăscut), la

Parmenides apărând pentru zeităţi şi *athanatos* (nemuritor). *Aidion* este un corespondent atributiv potrivit pentru entităţile eterne (veşnice), dar „nenăscut" şi „nemuritor" corespund numai relativ. Căci „nenăscut", cum consideră Aristotel că este cerul, poate să fie totuşi pieritor, iar „nemuritor" poate să fie şi ceva care s-a născut (cazul zeilor). Din această cauză, Parmenides, când vorbeşte despre fiinţa absolută sau supremă (*kyrios*), adică despre Subsistenţă, care este şi Divinitatea, şi Unul, şi Totul, spune că aceasta nu este numai nenăscută, ci este şi nepieritoare (*ageneton kai anolethon*), adică eternă. Termenii „nenăscut" şi „nepieritor" apar datorită identificării Unului şi Totului cu Divinitatea care le personalizează, cel puţin în contextul poetic al exprimării lui Parmenides, fără să cadă totuşi în capcana „minciunilor homerice" (*homeropates*), pe care le criticase Xenophanes.

În acelaşi context, Parmenides consideră că Subsistenţa (Fiinţa supremă) nici nu era, nici nu va fi, căci este acum Totul, Unul împreună, fără întrerupere. În felul acesta se face distincţia dintre Eternitate şi timp în genere. Eternitatea, ca Subsistenţă, chiar considerată atributiv, nu are trecut şi viitor, adică nu este timp. În măsura în care Fiinţa *este* (*esti*, persoana a III-a singular a verbului *a fi* la prezent), s-ar putea considera că Eternitatea este prezentul lipsit de trecut şi de viitor, ceea ce ar sugera şi biblicul *Ego eimi ho on*, respectiv răspunsul Fiinţei absolute (al Subsistenţei), dacă ar fi întrebată cine este. „Eu sunt Cel ce este", tradus uneori şi prin „Eu sunt Cel ce sunt" (*Ego sum qui sum*), pentru a marca şi mai mult prezentul, care pare să excludă trecutul şi viitorul, dar poate să le şi presupună. *On,* din formularea grecească, este participiul lui *a fi*, traductibil relativ prin „fiind" sau „cel ce (care) este", cu toate problemele celebrului *to on* (*ta onta*), spre deosebire de *to einai* (fără plural).

În contextul parmenidian este importantă însă identificarea Fiinţei absolute cu Unul şi Totul, ceea ce plasează discuţia în mod evident la nivelul Subsistenţei şi are ca „întăritor" al prezentului *estin* pe *nun* (=acum), ceea ce nu mai apare în formularea biblică, dar şi pe acel „fără întrerupere" (*syneches*). Textul complet este: *oude pot' en oud' estai, epei nun estin homou pan, hen, syneches*. Fragmentul este redat în versuri, ceea ce presupune exprimare concisă, dar formularea „Totul, Unul", în loc de „Totul şi Unul", întâmplător sau nu, este speculativă şi, având în vedere introducerea ulterioară a punctuaţiei, textul putea fi redat prin „Totul-Unul", *syneches* fiind tocmai expresia asamblării, reunirii acestora, care îl întăreşte pe *homou* (=împreună). Dar *syneches* are şi înţelesul de „durată continuă", adică fără împărţire în trecut, prezent şi viitor, cu toate că *nun* înseamnă totuşi „acum". Traducătorul german a simţit nevoia unei duble echivalenţe pentru *syneches, Zusammenhängendes* (*Kontinuierliches*), ceea ce face ca referinţa lui *syneches* să poată fi şi la *acum*, adică la prezentul continuu, dar şi la interdependenţa Totul-Unul. În primul caz ar fi vorba de un continuu temporal, în al doilea de unul spaţial, ceea ce produce dificultăţi dacă textul nu este interpretat dialectico-speculativ, căci aici este vorba simultan despre patru accepţii ale Subsistenţei: Unul, Totul, Infinitul şi Eternitatea, care şi determină calificativul atribuit aici Fiinţei, respectiv *kyrios*, adică suprem sau absolut.

Melissos, a cărui lucrare se numea *Peri physeos e peri tu ontos*, pe baza căreia s-a considerat că, în mod evident (*delon*), prin *to on* se înțelegea natura, adică Existența şi nu Ființa, pentru care eleații foloseau *to einai*, pune *altfel* problema Eternității, adică nu prin excluderea trecutului şi a viitorului în favoarea prezentului continuu, ci prin cumularea acestora ca eterne: „etern era ceea ce era" (*aei en ho ti en*), etern este (*aei esti*) ceea ce este şi etern va fi (*aei estai*) ceea ce va fi. El afirmă în plus că Eternitatea este, în acelaşi timp, şi Totul (*pan esti*), şi infinită (*apeiron estin*), la el apărând şi sintagma de „infinit etern" (*apeiron aei*). Pe baza acestora, Melissos aduce argumente în favoarea Unului (*to hen*), ceea ce înseamnă că, fără a trata separat despre Eternitate, respectiv neatributiv, o pune în relație cu toate accepțiile Subsistenței. Dar nu numai Unul şi Totul sunt eterne, ci şi Infinitul; Eternitatea, la rândul ei, fiind, ca şi Unul şi Totul, infinită.

Raportarea Eternității la Infinit, cu subînțelegerea Unului-Totul, este fundamentală pentru accepția subsistențială a Eternității şi constituie criteriul de apreciere a teoriilor ulterioare, în special a teoriei ideilor a lui Platon. Acesta a fost considerat, adesea prea uşor, ca parmenidian, pentru faptul că ideile sunt dotate, într-adevăr, cu anumite atribute care amintesc de caracterizarea parmenidiană a Subsistenței. Fiecare idee este, cum s-a mai amintit, în sine şi pentru sine (*auto kath'hauto*), adică absolută, necorporală şi necoruptibilă, identică cu sine etc., dar nu este unică şi, cu atât mai puțin, Unul. În plus, separată (*choris*) sau nu de obiectele sensibile, împreună cu toate ideile din tărâmul lor supraceresc (*en hyperouranio topo*), nu constituie Totul, deşi fiecare idee este o „entitate eternă" (*aei on*). Aici *on* nu mai poate să aibă nici semnificația de existență, referitoare la obiectele sensibile, de care ideile sunt separate, şi nici semnificația de ființă sau de esență (*to einai, to ti esti*) a obiectelor, cum sunt gândurile, căci ideile, la Platon, sunt prototipuri (*paradeigmata*) ale acestora (*ante rem*), şi nu imagini (*eide*) ale lor (*post rem*).

Cel puțin în caracterizarea ideii de frumos, Platon consideră că aceasta este „în primul rând o entitate eternă" (*proton men aei on*), eternitatea ideii fiind aici considerată prioritară față de toate celelalte atribute de inspirație parmenidiană. Ceea ce lipseşte însă la Platon, din perspectiva eleată în genere, este Infinitul. Se vorbeşte despre ideea de infinit (*idea tou apeirou*), dar nu despre infinitul ideii, nici despre infinitatea ideilor (cum încearcă s-o facă Aristotel din perspectivă neplatonică), şi nici despre infinitatea Universului fizic (sferic, la Platon, şi limitat).

Cu toate acestea, întregul cer sau cosmos, care este o copie (*eikon*) după modelul entităților eterne, pe care a făcut-o cândva Demiurgul, este unic şi nu mai există nimic în afara lui (*nihil extra*); parmenidian vorbind, nu are ce să respire. O spune chiar Platon prin personajul Timaios. Ceea ce, chiar în lipsa Infinității şi a Eternității, sugerează Totul. Pe de altă parte însă, chiar dacă nu au existență fizică, rămân pe dinafară ideile, cu eventuala lor „lume", ca şi Demiurgul plus zeitățile, născute, dar nemuritoare. Prin voința lui, Demiurgul le poate distruge, atât pe cele fizice, cât şi pe cele divine, adică pe cele produse (născute), care, până atunci, sunt parțial eterne, respectiv temporare, cu excepția ideilor.

Vorbind despre Universul copie şi despre modelul etern, personajul Timaios numeşte modelul când vieţuitoare eternă (*zoon aidion*), datorită dotării sale cu suflet (*psyche*), când Eternitatea (*ho aion, aeternitas*). Ultima accepţie, după câte ştim, reprezintă prima menţionare a Eternităţii în formă lingvistică supercategorială (cu articol hotărât singular, *ho aion*), spre deosebire de forma adjectivală (*aidion*).

Demiurgul creează o copie mobilă a Eternităţii (*eikon kineton aionos*), care se desfăşoară prin număr (*kat'arithmon*) şi se numeşte timp (*chronos*). Spre deosebire de Eternitate, timpul este alcătuit din trecut, prezent şi viitor, care ţin de mişcare. Eternitatea, pentru Platon, nu mai este nici prezentul continuu, fără trecut şi viitor, nici cumularea acestora, căci Eternitatea nu este timpul, nicio parte a timpului şi nici întregul timp (*ho pas chronos*). Distincţia dintre Eternitate şi timp este corectă, dar separaţia lor şi plasarea Eternităţii *dincolo* de timp înseamnă pierderea caracterului subsistenţial. Eternitatea nu mai este infinită şi, cu atât mai puţin, Infinitul, Totul sau Unul, căci şi Universul, chiar dacă este unic şi atotcuprinzător pe plan fizic, este totuşi născut (creat) şi posibil pieritor.

Pentru Aristotel, dimpotrivă, Universul (tot cerul, *ho pas ouranos*) este unul şi etern (*heis kai aidios*), nenăscut şi nepieritor, fără început şi fără sfârşit. El conţine şi cuprinde în sine timpul infinit (*echon de kai periechon en hauto ton apeiron chronon*). Ceea ce înseamnă că Eternitatea, nefiind concepută separat şi nici ca atare (*ho aion*), este pusă în legătură cu Unul şi Totul (tot cerul, în afara căruia nu mai este nimic, *meden exo tou ouranou einai*) şi, prin intermediul timpului, pe care îl cuprinde, cu Infinitul. Ultima relaţie se datorează faptului că timpul nu mai este fragmentat în trecut, prezent şi viitor, ci este considerat cu necesitate etern (*ananke aei einai chronon*). Aici mai intervine un aspect, fundamental pentru filosofia lui Aristotel, că cerul atotcuprinzător, mai ales în extremitatea superioară, cuprinde şi tot ce este divin (*to theion pan*). Aici este localizat, cu oarecari oscilaţii de separaţie, primul mişcător nemişcat (*to proton kinoun akineton*); un fel de substanţă (*ousia*), identificată cu Divinitatea (*theos*) însăşi, a cărei activitate este gândirea (*ho nous*), o gândire care, fiind Totul, se gândeşte pe sine (*hauton de noei ho nous*). Dar aceasta este totuşi o accepţie particulară, globalizatoare a gândirii aristotelice, care apare numai în cartea a XII-a a *Metafizicii*, care sugerează, chiar terminologic uneori, prin subsistentul prim (*to proton hypokeimenon*), Subsistenţa însăşi, căci gândirea gândirii (*noeseos noesis*) este Absolutul sau Însinele, identic cu sine, Absoluitatea, Supremitatea (*to kratiston*).

Ceea ce i s-ar putea obiecta aici ar fi lipsa de perspectivă a distincţiilor dintre Supersistenţă, Transcendenţă şi Transcendentalitate. Prima, ca divinitate neoperantă, în ciuda activismului absolut, ultimele, ca oscilaţii între acceptarea *nous*-ului ca spirit (*Geist*) universal şi a sufletelor (*Seelen*) pentru astre şi vieţuitoare. Dar, mai ales pentru lipsa distincţiei clare dintre Subsistenţă şi Existenţă, sugerată uneori ca domeniu al sublunarităţii (*hyposelenes*, cum ziceau comentatorii).

De regulă însă, neoperând cu Eternitatea, atributul de *etern* (*aidion*) rămâne pentru cer, astre şi pentru tot ceea ce este necesar (*anankaion*), spre deosebire de

corpurile sublunare, plante şi vieţuitoare, care sunt perisabile ca individuale, dar nu ca specii. Se revine adică la semnificaţia existenţială, atributivă a eternităţii opusă vremelniciei, ca şi unul opus multiplelor, infinitul infinităţilor şi totul totalităţilor.

Rămâne însă, cu toate acestea, o încercare memorabilă de integrare a Eternităţii într-un cadru, cel puţin sugestiv, al Subsistenţei, dacă nu în identitate, cel puţin în complementaritate cu Infinitul, Totul, Unul şi Absolutul, în contextul tratatului *Despre Cer*, care, principial, trebuia să fie unul despre Existenţa cosmică. În continuare, se va vorbi, într-adevăr, şi despre eternitatea lumii (*de mundi aeternitate*), dar mai ales despre eternitatea lui Dumnezeu (*aeternitas Dei*).

Plotin reia însă problema Eternităţii aproape în termenii lui Parmenides, făcând distincţia dintre Eternitate şi timp şi legând-o pe prima de subsistentul (*hypokeimenon*) însuşi, care nu a fost şi nu va fi, ci doar este (*mete en, mate estai, alla esti monon*). Cu toate că, fiind Totul (*to pan*), Eternitatea, fără să fie redusă la timp, ar trebui să-l cuprindă şi pe acesta, căci altfel s-ar ajunge şi la infirmarea eleată a mişcării, incontestabilă în domeniul de referinţă al timpului (cerul întreg şi Universul). Acceptarea Eternităţii nu înseamnă contestarea timpului şi, odată cu acesta, a mişcării, a cărei măsură este. Dar Plotin, mergând şi mai departe pe linia identităţii cu sine a vieţii (de inspiraţie platonică), care este mereu prezentă în totalitatea sa, consideră că aceasta reprezintă perfecţiunea lipsită de părţi (*telos ameres*), ceea ce aminteşte şi de contestarea eleată a multiplicităţii.

Dar şi timpul, fără să fie eternitate, poate să fie nelimitat, ca şi lumea (*kosmos*), şi Plotin introduce un termen care va face carieră în filosofia medievală. Alături de eternitate (*aion*), vorbeşte şi despre perpetuitate sau sempiternitate (*aidiotes, sempiternitas*). Eternitatea revine lui Dumnezeu, perpetuitatea revine creaţiei Sale. Plotin, care considera Eternitatea identică cu zeul (*tauton to teo*), spune că ea însăşi este zeu (*ho aion teos*), că, nelipsindu-i nimic (*meden analiskei*), este Infinitul şi Totul, neavând, firește, nici trecut, nici viitor. Mai mult, el face legătura şi cu Unul, în preajma căruia (*peri to hen*) şi în care (*en heni*) rămâne Eternitatea. Doar atât că, tot în aceeaşi manieră platonică, le identifică pe toate cu viaţa (*he zoe*), amintind de vieţuitoarea eternă (*zoon aidion*) a lui Platon, care era şi gânditoare (*noeton zoon*), iar la Aristotel era gândirea însăşi (*ho nous*). Ceea ce înseamnă îndepărtare de semnificaţia subsistenţială a Eternităţii şi un fel de reîntoarcere la semnificaţia originară a eternităţii, legată de viaţă în genere (viaţă veşnică, veşnicie).

Considerând însă că timpul este o imagine a Eternităţii, o imitaţie a acesteia, ca şi lumea sensibilităţii faţă de cea a gândirii, Plotin nu confundă planurile Existenţei, ale temporalităţilor eterne (perpetue) sau nu, cu Subsistenţa (cu Unul şi Totul), dar le lasă totuşi în afara ei.

Boethius insistă pe diferenţa dintre *aeternitas* şi *sempiternitas* (*perpetuitas*), între actualitatea permanentă a lui Dumnezeu şi durata nelimitată a lumii. Sempiternitatea va fi numită frecvent şi *eternitatea lumii*, constituind o problemă referitoare filosofic la Existenţă, iar teologic, la creaţia acesteia.

Filosofic, oricât de extinsă în timp şi, respectiv, în spaţiu ar fi concepută Existenţa (Univers, Cosmos, Lume), ea nu poate să fie eternă, ci doar mai durabilă decât domeniul fluctuant al sublunarităţii. Cu toate acestea, cum zicea şi Thomas din Aquino, Eternitatea nu poate fi cunoscută decât prin timp, absolutul prin relativ, nemişcarea prin mişcare (timpul fiind măsura mişcării). Dar, dacă se admite că Dumnezeu este creatorul Eternităţii (după Sf. Augustin), atunci El ar fi etern şi chiar mai mult (*aeternum et ultra*), dar în Eternitate nu există trecut, prezent sau viitor şi nici mai mult sau mai puţin. Din această cauză, Sf. Thomas conchide, în spirit supercategorial, că Eternitatea este Dumnezeu însuşi, adică, exprimat în termeni predicativi, Dumnezeu nu este etern (*aeternum*), ci este Eternitatea (*Aeternitas*). Şi, într-adevăr, etern este şi focul iadului, şi Pământul, dar nu se identifică cu Eternitatea. Distincţia este remarcabilă, mai ales că Sf. Thomas face referinţă, în acelaşi context, şi la Infinitate. Cu toate acestea, la Sf. Thomas, Dumnezeu nu se identifică nici cu Infinitul (deşi Dumnezeu este infinit) şi nici cu Unul (deşi Dumnezeu este „maximul unu"), ci numai cu Eternitatea.

Evul (*aevum*) ar fi un intermediar între Eternitate şi timp. Eternitatea nu are nici început, nici sfârşit; evul are început, dar nu are sfârşit, iar timpul are şi început, şi sfârşit, ca toate temporalităţile celor create. Sf. Thomas vorbeşte însă şi despre mai multe evuri, apropiindu-se de semnificaţia modernă a termenului „ev", adică *eră* sau epocă, ceea ce înseamnă *perioadă de timp*, uneori cu sfârşit nedeterminat (era noastră, care nu se ştie când se va termina; astrologic = ere zodiacale: era peştilor, era vărsătorului etc.).

Apariţia mai multor planuri, supraordonate (Divinitatea) şi subordonate (timpul şi evul) Eternităţii, era firesc să conducă, prin raportare, la enunţuri contradictorii, căci ele presupun transpuneri ilicite de probleme din Existenţă în Subsistenţă, făcând abuz de faptul că Dumnezeu poate să facă orice: ca trecutul să fie în viitor sau viitorul să fi fost deja; să creeze ceva care să fi existat din totdeauna, adică să creeze ceva care să nu aibă început în timp, cum este Eternitatea. Pe această cale se poate ajunge uşor la enunţuri care „includ în sine o contradicţie" (*includit in se contra dictionem*), cum ar fi enunţul că Dumnezeu fiind cauză nu este necesar să fie anterior efectului său; mai mult chiar, ca începutul şi sfârşitul unei acţiuni să fie simultane pentru Divinitate, începutul şi sfârşitul lumii, să zicem, care este ca şi făcut pentru Dumnezeu. Numai că ceea ce *se face*, *se produce, precede* sau *succede* sunt operante numai în domeniul Existenţei, pe când Eternitatea ţine de Subsistenţă. În plus, ceea ce se face, se face din altceva, care la rândul său s-a făcut din ceva. Depăşirea însă sau transcenderea Existenţei spre Protosistenţă conduce la facerea din nimic (*ex nihilo*), din ceva inexistent încă, iar transcenderea spre Episistenţă conduce la anihilare (revenirea la nimic), adică la ceva existent cândva. Pare evident, cel puţin schematic, faptul că cele două „nimicuri", proto- şi episistente, sunt identice faţă de Subsistenţă, ca şi faţă de Dumnezeu, ca Supersistenţă, şi nu înseamnă într-adevăr nimic. Dumnezeu a făcut lumea din nimic, deoarece Lumea este Existenţa, care nu poate fi precedată de altă

Existență, ci de NonExistență, şi, paradoxal (adică incluzând în sine o contradicție), nimicul, din care provine Lumea, este Totul (şi Unul, şi Infinitul, şi Eternitatea, şi Absolutul, adică Subsistența). Depinde însă ce limbaj vorbim şi cum gândim cu acest limbaj, căci, dacă acceptăm că „din nimic nu se face nimic" (*ex nihilo nihil*), atunci ar trebui să acceptăm că „nici nu s-a făcut nimic", deoarece nici nu se putea face ceva, dar dacă s-a făcut, şi este evident că s-a făcut, căci altfel nici nu s-ar mai putea discuta, nu s-a făcut din altceva făcut (Existență), ci din ceva nefăcut încă (Protosistență, care nu este Existență, adică este Nonexistență = nimic). Şi Sf. Anselm spune că cele făcute cu adevărat de către Dumnezeu (Cerul şi Pământul) „sunt făcute din nimic, adică nu sunt făcute din ceva" (*ex nihilo facta sunt, idest non ex alique*), respectiv din „ceva existent anterior". Această „facere cu adevărat" (*erse quidem factum*), adică facere din nimic, ar trebui să fie exprimată diferit de ceea ce se face din ceva sau altceva existent anterior. În unele traduceri româneşti ale *Genezei* se face distincție între faptul că Dumnezeu „la început (*en arche*) *a făcut* (*epoiesen, creavit*) Cerul şi Pământul" [din nimic] şi faptul că l-a făcut (*plămădit, zidit-format* pentru *eplasen, formavit*) pe om din pulberea pământului [preexistentă], aceasta în *Gen.,* 2,7, dar în *Gen.,* 1,27 se vorbeşte despre faptul că Dumnezeu l-a făcut (*epoiesen, creavit*) pe om prin închipuirea Sa şi prin asemănare, şi nu *din ceva* anume (preexistent).

Orice există (Cerul, Pământul, omul) este fie creat din nimic, ca Existența din Subsistență (Protosistență), din ceea ce nu există în prealabil, fie plămădit din ceva existent. Dar Eternitatea, ca Subsistență, şi Dumnezeu, ca Supersistență, nu sunt nici create, nici plămădite, căci ele nu există, ci subsistă. Ceea ce face ca enunțurile aparent paradoxale, de genul „Dacă Dumnezeu a făcut totul, atunci înseamnă că s-a făcut şi pe sine", să fie lipsite de sens, căci numai ceea ce ține de Existență se face.

Datorită legăturii atributive sau nu a Eternității cu Dumnezeu (transcendent la creştini), aceasta este adesea despărțită de timp şi temporalități (*Deus est omnio extra ordinem temporis*), care țin de Existență (Lume), creată de Dumnezeu (deci cu început cert şi sfârşit posibil). Dar, despărțită de timp, Eternitatea n-ar mai ține de Subsistență, adică n-ar mai fi Totul, căci i-ar lipsa ceva, şi, fiind şi altceva decât Eternitatea, Ea n-ar mai fi Unul.

Cusanus, care gândea dialectico-speculativ, ce-i drept triadic, vorbeşte despre una şi, în acelaşi timp, întreita Eternitate, care presupune unitatea (Unul), dar şi diversitatea față de Eternitate (temporalitatea) şi conexiunea acestora (Totul, Totalitatea), sub deviza generală că, la nivelul Subsistenței, „toate (Totul) sunt Unul" (*omnia sunt unum*), ceea ce sugerează dificultățile gândirii obişnuite (nespeculative) în astfel de cazuri inacceptabile din perspectiva Existenței sau a Lumii.

Filosofii moderni transpun într-un fel sau altul discuția chiar în cadrul Existenței, cum procedează Spinoza, identificându-l, coborându-l pe Dumnezeu, cum zice Hegel, pe treapta naturii, a substanței şi a Existenței în genere, motiv pentru care va înțelege prin Eternitate Existența însăşi (*per aeternitatem intelligo*

ipsam existentiam), mai precis, va considera că Existența este eternă, adică o va concepe *sub specie aeternitatis*, cum o vor face şi alții, pe motivul că aceasta nu are un început şi un sfârşit determinabile. Sau, pe linie substanțialist atomistă (monadologică), are la bază o substanță eternă, pe care a crea-o Dumnezeu sau *din care* a creat Lumea. Toate acestea vor conduce la enunțurile contradictorii care constituie antinomiile kantiene, căci amestecurile de planuri (subsistențiale şi existențiale) incompatibile determină şi echivalarea afirmațiilor şi a negaților (a maximului şi a minimului, despre care vorbea Cusanus, când „toate sunt Unul"): „lumea are un început în timp" şi „lumea nu are început", adică este şi nu este eternă. La care se poate răspunde că „nici (este), nici (nu este) eternă", căci Eternitatea ține de Subsistență, nu de Lume. După Hegel însă, pe linie dialectico-speculativă existențială, răspunsul ar fi că „şi este şi nu este eternă", după cum despre orice există ar trebui să spunem că „este şi nu este", căci toate sunt în devenire. Numai că devenirea se face în timp, nu în Eternitate, motiv pentru care la filosofii de după Hegel Eternitatea a fost din nou transpusă în domeniul Absolutului – unde o poziționase Fichte, incorect totuşi ca „viață eternă" (*ewiges Leben*) – ca lipsă de temporalitate (*Zeitlosigkeit*) sau „supertemporalitate" (*Überzetlichkeit*).

Legătura Eternității cu Absolutul, identic sau nu cu Divinitatea, înseamnă o revenire pe „tărâmul" Subsistenței şi, implicit sau explicit, raportarea Eternității în primul rând la Infinit cu toate conotațiile sale spațializante. Lipsa de început şi de sfârşit a Eternității, ca „totalitate absolută" (Totul), este identică, la Karl Rosenkranz, de exemplu, cu „continuum-ul absolut al spațiului", respectiv cu Infinitatea, ceea ce înseamnă o menținere pe poziția de tip kantian a legăturii dintre Eternitate şi timp şi a legăturii dintre Infinit şi spațiu, cu identificarea ambelor pe planul Absolutului. Aceasta, fireşte, cu tot felul de reveniri la unele dintre pozițiile amintite deja, cum face, de exemplu, W. Wundt, când vorbeşte despre „Eternitatea atemporală" (*zeitlose Ewigkeit*) suprapusă temporalității, față de alții, care o consideră la baza acesteia ş.a.m.d.

Pentru evitarea oricăror concepții mărginite despre Eternitate, respectiv de abandonare a perspectivelor existențialiste, chiar dacă sunt cumulate cu viziuni infinit-spațializante sau absolutizante, trebuie redobândită semnificația subsistențială de Unul şi Totul, fără de care Eternitatea este coborâtă la simpla determinare atributivă pentru altceva decât ea însăşi, adică îşi pierde calitatea de supercategorie autologică.

Absolutul ca atribut şi supercategorie

Absolutul este contrariul relativului, dar, cum toate sunt relative, toate pot fi absolutizate. Ca adjectiv, „absolut" înseamnă desăvârşit, complet, perfect, independent, nelimitat, necondiționat. Principial, orice poate fi desăvârşit, completat, perfecționat etc., sau poate fi imaginat, conceput, ca desăvârşit. Dar şi invers, ceea ce este absolut poate să devină relativ, adică poate să sufere transformări, alterări, dacă are existență fizică în spațiu şi în timp. Din această cauză, au fost considerate absolute, în sine

sau ca atare, numai entitățile din domeniul Ființei, esențele şi quidditățile, în accepția aristotelică, obținute prin abstractizare (*ex aphairesis*) şi generalizare (speciile şi genurile), ale căror definiții rămân aceleaşi, indiferent de existența sau nu a individualelor (indivizilor=*atoma*) la care se referă şi din care au fost „desprinse", abstrase mental. Dar acestea sunt entitățile *post rem*, în accepție medievală, spre deosebire de cele *ante rem*, de origine platoniciană, de Ideile modele sau prototipuri (*paradeigma*) ale individualelor existente.

Ideile sunt prin excelență absolute, adică perfecte, imuabile, dar şi eterne, nenăscute şi nepieritoare. Spre deosebire însă de gândurile obişnuite (specii şi genuri, chiar şi genurile supreme = *ta megista ton genon*), care nu sunt eterne, fiind prcedate de individualele existențiale, dar sunt transcendentale, adică *dincoace* de noi (*in mente, en te psyche*), Ideile sunt transcendente, adică *dincolo* de noi. Ele nu sunt numai anterioare față de individuale (inclusiv viețuitoarele, cu oameni cu tot şi cu sufletele sau mințile acestora), ci şi despărțite sau separate (*choris*) de acestea. Ceea ce le conferă şi calitatea de a fi în sine şi pentru sine (*auto kath'hauto*), având şi atributul de simplu (*haplos*), ca şi gândurile, necompuse din altceva.

Prin Eternitate şi Transcendență, Ideile sugerează Subsistența, ca şi prin multiplicitatea lor, ca modele ale tuturor individualelor, care sugerează şi Infinitatea, dar, pe de altă parte, acestea şi contrarele lor, sunt tot Idei: finitul şi infinitul, ca şi unul şi multiplul.

În plus, ca şi gândurile simple care, prin legătură (*kata symplokes*) unele cu altele, pot alcătui judecăți şi raționamente, Platon vorbeşte şi despre un fel de amestec al Ideilor (*mixis ton eidon*), despre combinația acestora şi chiar despre participarea (*methexis*) lucrurilor la Idei, ceea ce ne îndepărtează de planul Subsistenței.

De altfel, grecii nu aveau un cuvânt pentru „absolut". Simplu, în sine, ca şi desăvârşit sau total (*pantelos*), sunt termeni care doar aproximează absolutul, dar se mențin la nivel atributiv-adjectival, fără să fie substantivați. *Pantelos*, de exemplu, este folosit de către Platon în legătură cu ființa supremă sau totală (*pantelos on*), pe care o numeşte viețuitoare desăvârşită (*panteles zoon = animal absolutum*) şi *teleotaton kai noeton zoon* (cea mai perfectă şi cugetătoare), având şi atributul eternității. Dar toate acestea țin de Supersistență, care, în postura Demiurgului, precedă lumea (*cosmos*), ca Protosistență, şi poate să contribuie, ca Episistență, la sfârşitul acesteia, numai Ideile fiind indestructibile. Absolutul însă, ca atare, Absoluitatea nu are corespondent la Platon, deşi, regresiv, se porneşte de la condiționat spre necondiționat, spre ceea ce este lipsit de orice supoziție (*anhypotetos*, tradus adesea prin „absolut"), cum sunt Ideile în sine care nu mai presupun nimic anterior. Principial însă, chiar dacă ființa totală (*pantelos on*) sugerează Totul (*to pan*), adică: mişcarea, viața, sufletul, gândirea (*Soph.,* 248e), ea nu mai este în acelaşi timp şi Unul (*to hen*). Aceasta, din două motive: primul, deoarece separația rigidă dintre idei şi lucrurile existente (prin participare sau nu) împiedică orice sinteză, şi, al doilea, deoarece Unul este coborât la rangul de Idee (unu), alături de multiplu. Adică unul în sine (idee) nu este Unul, sau unul este absolut, dar nu este Absolutul. Iar totul, care nu este Unul, reprezintă doar întregul (*to holon*), care, în cazul ființei

totale (integrale), este suma, în termenii noştri, a Existenţei (lucruri sensibile), a Fiinţei (cu specii-idei, genuri-forme şi genuri supreme) şi a Realităţii ideale (natura ideală şi statul ideal), alături de care rămâne neîncadrabilă Supersistenţa cu elementele transcendente. Aceasta, făcând abstracţie, firește, de componentele autentice ale Subsistenţei (Intelectul, Raţiunea şi Speculaţiunea la nivelul Fiinţei; Realitatea propriu-zisă şi Existenţa Reală).

La Aristotel, cel puţin în interpretarea lui Hegel, ar fi suplinite aceste lipsuri, căci, într-un fragment din *Metafizica* (XII, 7), el ar prezenta Absolutul ca fiind Divinitatea (*ho theos*), identică cu Ideea = Dumnezeu eternă care fiinţează în şi pentru sine (*an und für sich*), se manifestă, se produce şi se bucură veşnic [de sine] ca Spirit absolut. Şi există, într-adevăr, unele asemănări între textul citat de Hegel şi propria lui concepţie despre Absolut, dar există şi multe deosebiri.

Cea mai frapantă asemănare o constituie plasarea gândirii speculative (*nous theoreticos*) în afara Universului şi, ca atare, şi în afara gândirii obişnuite a omului, pe care o studiase în lucrările de logică şi de psihologie (*noesis, dianoia* şi *phronesis*). Şi, mai ales, aprecierea gândirii speculative ca superioară acestora. Dar aceasta înseamnă o revenire la poziţia lui Anaxagoras, care nu avea cunoştinţe logico-psihologice despre gândire, şi care, chiar după relatările lui Aristotel, identifica gândirea cu sufletul (*nous einai tauton to psyche*) şi considera că prima pune Universul (totul) în mişcare (*to pan ekinese nous*), neavând însă nimic în comun cu acesta, ci, separată (*choristos*) fiind, gândirea este cea care mişcă şi tot restul este mişcat.

Nu este de mirare că mulţi traducători şi interpreţi au considerat că Anaxagoras n-ar fi înţeles prin *nous* gândire, raţiune, intelect sau inteligenţă, ci mai degrabă spirit, *Geist* (nu al omului, ci al lumii), Spirit universal, cum îi plăcea lui Hegel, dar n-ar fi trebuit să-i placă lui Aristotel.

Acceptarea „mişcătorului nemişcat", care l-a încântat pe Hegel, ca ilustraţie a unităţii contrariilor, pare cu totul străină concepţiei aristotelice şi este în mod evident de inspiraţie anaxagorică. Încercările demonstrative ale lui Aristotel nu sunt convingătoare. Făcând abstracţie de acceptarea sferelor cereşti, pe care le consideră mişcătoare prin evidenţă, dar eterne fără justificare, Aristotel caută o explicaţie a stării de fapt, utilizând analogii nepermise între mişcările sferelor cereşti, la dimensiuni cosmice, şi mişcările corpurilor din lumea înconjurătoare, bazate pe cauzalitate evidentă. Mişcările cosmice fiind eterne nu mai necesită nicio cauză, dar, considerând mişcarea ca un efect, trebuie postulată totuşi o cauză, chiar dacă aceasta nu precede efectul, căci nimic nu precedă ceva etern. Cum zice şi J.L. Ackrill, aici nu este vorba de vreo demonstraţie, ci, mai degrabă, de căutarea unei explicaţii (cum s-ar zice ulterior, raţionale).

Într-adevăr, toate dificultăţile în care intră Aristotel se datorează faptului că încearcă să pătrundă pe tărâmul Transcendenţei cosmice cu mijloacele gândirii raţionale. Încearcă să explice inexplicabilul. O cauză ultimă a mişcării trebuie să fie nemişcată, căci altfel ar necesita o altă cauză ş.a.m.d., ceea ce este valabil în lumea terestră, dar îndoielnic pe plan cosmic. Acceptarea acestor explicaţii implică însă un şir de afirmaţii bazate pe demonstraţii indirecte, care dublează gradul de

suspiciune a întregului eşafodaj. De la o simplă presupunere se ajunge la certitudinea existenței unui Prim mişcător (*proton kinun*) sau Mişcător nemişcat (*kinun akineton*), care, pentru producerea mişcării, este în veşnică activitate sau acțiune. Prin absurd: dacă n-ar fi aşa, atunci ar exista posibilitatea (*dinamis*) de întrupare a mişcării, dar mişcarea este eternă, deci: Primul mişcător e în veşnică acțiune (*energeia*). Prin urmare este şi *necesar* să fie aşa, căci altfel nici nu se poate. Dar necesitatea (*ananke*) se identifică cu binele (*kalos*) şi este ca atare principiu (*arche*), un principiu universal de care depind cerul şi natura (*ho ouranos kai he physis*). Acesta este mersul neconvingător al argumentării lui Aristotel.

Dar lucrurile nu se opresc aici, ci urmează o enumerare de atribute antropomorfe ale Principiului care, zice Aristotel, are viață (*diagoge*), ce-i drept, eternă, spre deosebire de clipele noastre; activitatea lui este plăcere (*hedone*); iar cea mai mare plăcere este gândirea (*noesis*), prin care se înțelege de fapt gândirea speculativă sau speculațiunea (*theoria*). Fără distincția dintre gândirea speculativă şi gândirea obişnuită, textul devine greu de înțeles, căci Aristotel foloseşte aceiaşi termeni (*nous, noesis*) din logică şi din psihologie şi pentru caracterizarea contextului dialectico-speculativ, amintind numai în treacăt faptul că aici este vorba despre altceva. Întâmplător, s-ar putea considera că şi gândirea obişnuită (*noesis*) este o plăcere, dar nu cea mai mare plăcere, cum este gândirea speculativă, numită, în manieră platonică, şi gândirea în sine (*kat'hauto*). *Numai* aceasta, tot în manieră platonică, este gândirea binelui în sine, şi tot ea este, ca atare, adică în sine, gândirea care se gândeşte pe sine (*hauton de noei ho nous*), mai precis *speculațiunea care se speculativează pe sine* (*hauton de theorei he theoria*), spre deosebire de gândirea obişnuită care gândeşte altceva (ceva diferit de sine). Activitatea aceasta a gândirii (în sine) pare (*dochei*) să-i confere caracter divin (*theion*), iar speculațiunea (*theoria*) este cea mai plăcută şi cea mai bună îndeletnicire. Noi avem parte de ea numai în anumite momente, pe când Divinitatea (*ho theos*) întotdeauna (*aei*). După care Divinității îi este atribuită, ca şi omului, viață, căci activitatea gândirii este viață (*zoe*); viața divină fiind însă cea mai bună, continuă şi eternă. Şi Aristotel conchide, în manieră pur platoniciană, că există o substanță eternă, imuabilă şi separată de cele sensibile.

Entitățile în discuție din acest capitol (*Metaph.,* XII, 7) sunt: (1) Primul mişcător sau Mişcătorul nemişcat; (2) Principiul; (3) Gândirea în sine; (4) Divinitatea; (5) Substanța eternă. După modul de traducere a textului şi după comentarii, reiese că ar fi vorba de o singură entitate căreia Aristotel îi spune în mai multe feluri, în funcție de diferitele referințe. Față de sferele cereşti, pe care le mişcă, el este Primul mişcător; față de întregul Univers, pe care îl determină, este Principiu; față de cel mai mare bine şi cea mai plăcută activitate, este gândire în sine (care se gândeşte pe sine); față de tot restul, pe care îl depăşeşte prin elevanță, este Divinitate; față de substanțele sensibile, perisabile, este Substanță eternă. Din textul ca atare nu reiese însă aşa ceva, căci Aristotel ar fi avut prilejul, dacă aceasta îi era intenția, să le echivaleze. Oricum, *ho theos* nu este Dumnezeu în accepția

curentă, ci Divinul sau Divinitatea. O divinitate care nu are nicio legătură cu Universul, care este etern ca şi ea, pe care nu l-a făcut şi în care nu se amestecă. S-ar putea zice, pe linia identificării entităţilor, că Divinitatea mişcă Universul, dar Aristotel n-o zice. Cel care mişcă, fără să fie mişcat, este în relaţie numai cu ultima sferă cosmică. Dar într-o relaţie mai mult telepatică, fără niciun contact. Nu se poate spune însă, cum se face uneori, că Divinitatea, la Aristotel, este Primul Motor. Nici că acesta este Principiu sau Substanţă (*ousia*). Sau, uitând de toate acestea, că este gândire, cum îi place lui Hegel. Şi, în fine, că Divinitatea, care ar fi gândire, se gândeşte pe sine.

La Aristotel, Divinitatea nu este gândire, ci are parte de gândire, ca şi omul, dar mai mult decât acesta. Nu este corect nici măcar cum zice Eduard Zeller că aici ar fi vorba de „gândirea lui Dumnezeu" (*das Denken Gottes*) care se gândeşte pe sine, căci tocmai de aceasta, ca speculaţiune, are parte şi omul, dar într-o măsură mult mai mică. În plus, şi acesta este lucrul cel mai important, chiar dacă Dumnezeu (Divinitatea la Aristotel) ar fi gândire şi s-ar gândi pe sine, n-ar avea nicio legătură cu Lumea, adică nu s-ar produce pe sine, ca Natură, şi nu s-ar bucura de sine, ca Spirit. Ceea ce înseamnă că, etern fiind, nu ar fi infinit, căci este substanţă fără materie; nu ar fi Unul şi nici măcar unic, căci ar fi alături de Lume, faţă de care este separat. În fine, nu ar fi nici pe departe Absolutul, prin care ar trebui să se înţeleagă Totul. Ceea ce nu înseamnă că multe dintre „explicaţiile" lui Aristotel nu s-au perpetuat la gânditorii care i-au urmat.

Cel mai apropiat de această perspectivă a fost Plotin, interpretat şi el greşit, tot în manieră hegeliană. De data aceasta este vorba despre *unul*, foarte asemănător cu Unul subsistenţial, căci este etern, dar nu este Eternitatea, este infinit, dar nu este Infinitatea, şi este mai ales absolut (*haplos, teleios, autos*), fără a fi însă Absolutul. Aceasta, din mai multe motive, cel mai important fiind acela că unul lui Plotin nu este Totul (*to pan*), chiar dacă le produce pe toate (*ta panta*) prin propria sa activitate reproductivă (speculativă, *theoretikos*). În acest sens, unul este primul (*to proton*) faţă de toate celelalte şi principiu (*arche*), dar se şi deosebeşte de acestea, este *dincolo* de ele (*epekeina tauton*), adică este transcendent, dar şi supersistent (*to hyper panta*). Din această cauză, Hegel consideră că, la Plotin, unul este Dumnezeu (*Gott*). Mai prudent, Eduard Zeller îi zice Divinitate (*Die Gottheit ist das absolute Eins*), existând şi părerea lui Émile Bréhier, cu totul contrară, că *Plotin ne prononce jamais le nom de Dieu (sauf dans un texte suspect) à propos du premier principe.* Situaţia este asemănătoare cu interpretarea Divinităţii la Aristotel. Doar că Plotin vorbeşte adesea despre zei, despre mulţimea acestora (*malista ton teon*) şi chiar despre un fel de rege (*basileus*) al zeilor (termenul de „rege" fiind împrumutat de la Platon, din *Scrisoarea a II-a*, ca determinaţie metaforică pentru Primul, *to proton*, care este şi *unul*). Numai că *unul* este considerat, la Plotin, mai mult (*pleon esti*) decât orice zeu sau demon, cu sau fără „regii" lor.

În plus, Plotin vorbeşte şi despre gândire (*nous*) şi despre suflet (*psyche*), prima gândindu-se pe sine, ca la Aristotel. Ceea ce ar însemna, cu identificările respective, că Dumnezeu se gândeşte pe Sine, şi, hegelian, că, gândindu-se pe Sine,

creează totul. De fapt, nu este vorba despre Dumnezeu, ci despre *unul*, care nu este gândire (*ou nous*) şi nici nu gândeşte (*me noein*), deşi din el se naşte gândirea şi apoi, din aceasta, sufletul. Ceea ce sugerează, principial, că nu este vorba despre gândirea obişnuită, imposibil de conceput fără un suflet (cu partea sa raţională = mintea) şi, respectiv, fără un individ uman care să-l posede. Dar şi „Sufletul" acesta este anterior individului uman.

Gândirea şi sufletul, ca „ipostaze" ale omului, dar diferite de *unul*, care este dincolo (*epikeina*) de ele, pot fi reunite în două maniere: prin elevaţie şi absolutizare în *unul*, à la Hegel, sau, dimpotrivă, prin reîntoarcere la individul uman, la mintea şi la sufletul acestuia, din care au fost desprinse. Istoric s-au petrecut ambele alternative.

Numenius, de exemplu, considerându-l pe unul sau primul ca rege (*basileus*) şi pe al doilea drept creator (*poietes*), zei sau nu, deschide perspectiva reunirii acestora într-un singur principiu, cugetător şi creator în acelaşi timp, abandonând pista neproductivă a gândirii de sine. Aceasta, cu riscul de a pierde caracterul transcendent al Divinităţii, care dobândeşte în schimb şi gândirea supremă, numită frecvent „intelectul suprem sau inteligenţa supremă", şi forţa demiurgică, creatoare a lumii. Din perspectivă neoplatonică, Divinitatea îşi dobândeşte prin gândire, care este supremă (*to ariston*), şi identificarea cu Binele şi caracterul absolut, doar atâta că, păstrându-şi prioritatea (*to proton*), chiar dacă îl cuprinde şi pe al doilea (*to deuteron*), faţă de al treilea, care este creatul, îi oferă lui Proclus ocazia, tocmai din cauza acumulării acestor caracteristici absolute, să reafirme că *unul* este transcendent (*exeremenon*).

Sinteza *unului* şi a gândirii a fost numită de către Moderatus „raţiunea unitară" (*ho henaios logos*) care garantează geneza lucrurilor (*genesis ton onton*), oferindu-le formă, figură şi înfăţişare (*eidos, schema, morphe*). Pentru Proclus este însă mai important faptul că le oferă unitate.

Unul în sine (*en to auto*), fiind superior (*hyper*) şi separat de toate substanţele (*choriston hapases ousias*), este absolut (*haplos*) şi are chiar unele atribute ale Absolutului (infinit şi etern), dar nu este Totul. Aici apare însă o situaţie deosebit de plăcută pentru Hegel, căci Proclus practică un fel de „dialectică triadică" şi, cel puţin în principiu, *unul* absolut ar cuprinde (potenţial) totul, care nu este altceva decât o emanaţie (*aporrhoia*) a *unului*. „Procesul dialectic", cum îi zice Fr. Überweg, ar avea trei momente, etape sau faze. Primul moment este al unităţii nediferenţiate (*mone*), al doilea este acela al despărţirii (diferenţierii) de sine şi al prohodirii (*proodos=pro+hodos*), al pornirii la drum, iar al treilea al reîntoarcerii (*epistrophe*) la sine (*Rückkehr*). Hegel nu le tratează împreună, poate tocmai pentru asemănarea prea frapantă cu momentele dialecticii sale, dar insistă asupra faptului că fiecare dintre cele trei momente (ale trinităţii, zice Hegel) ar fi identice, pe când la Proclus ele sunt doar asemănătoare (*homois*), cele secundare imitându-le (platonic vorbind) pe cele superioare. În plus, reîntoarcerea (care nu este o simplă sinteză) se face tot prin trei momente.

„Procesul dialectic" se repetă apoi în diferite triade determinate cu reîntoarcerile lor posibile. Dar toate acestea sunt procese ipotetice de relativizare a *unului* absolut, chiar dacă se consideră că acesta n-ar pierde nimic prin ceea ce „iese" din sine şi nici n-ar câştiga prin reîntoarcere. În plus, chiar dacă şi-ar menține caracterul demiurgic, cu toate că este nemişcat şi identic cu sine (ca mişcătorul nemişcat al lui Aristotel), platonian vorbind, îi rămân în afară gândirea şi sufletul, cu semnificațiile lor superumane, pe care le-ar fi emanat. „Dialectica", de altfel, se manifestă la Proclus nu numai procesual, ci şi entitativ, prin determinații contrare de ființă şi neființă, cum este şi cazul individului uman care este şi nu este divin, având şansa, de exemplu, de identificare cu divinitatea prin *epistrophe*, idee cu rezonanțe creştin-eretice până la Meister Eckhart.

Termenul „absolut" (*absolutus*) apare în limba latină cu semnificația de perfect, desăvârşit, față de relativ, dar şi cu semnificația de superlativ, ca şi *maximus, supremus, extremus*. Acestea devin, în filosofia creştină, detrminații ale lui Dumnezeu sau ale atributelor sale. Se vorbeşte chiar şi despre absoluitatea (*absolutissima*) acestora, dar nu despre Absolutul ca atare.

Tot în legătură cu Dumnezeu sunt şi considerațiunile lui Nicolaus Cusanus despre *unul* absolut, maximitatea absolută, entitatea absolută, necesitatea absolută. Entitățile absolute sunt şi infinite, şi eterne, iar unitatea absolută este triadică, toate fiind *unul* (*omnia sunt unum*) şi *unul* absolut fiind toate (*et ipsum unum omnia*). Dar acestea fiind aspecte ale lui Dumnezeu, chiar dacă este considerat Absolutul şi Eternitatea, nu este Totul, ci doar este în toate (*in omnibus*).

Absolutul, cu semnificație atributivă, a fost utilizat şi în filosofia modernă, într-un fel sau altul, tot în legătură cu Dumnezeu şi cu atributele Sale, fie pe linia obişnuită a perfecțiunii, folosită şi în cadrul demonstrațiilor pentru existența lui Dumnezeu, pornind de la exemple geometrice (triunghiul perfect), sau pe linia tradițională grecească a însine-lui (*to kath'hauton*), care a condus şi la conceptul de *aseitate*.

Ceea ce este în sine (*in se*) este şi prin sine (*per se*), aristotelic vorbind, *kath'hauto* are ca opus *kata symbebekos*, adică prin accident, care a determinat acceptarea lui *per se*, mai ales la Sf. Thomas, în loc de *in se*, şi, implicit, legătura acestora cu problema cauzalității; *per se* conducând, până la Spinoza, la *causa sui*, față de *per aliud*, dar şi legătura, prin cauzalitate, cu necesitatea şi cu independența, ultima sugerând libertatea. Abandonarea treptată a Binelui absolut (binele în sine), în manieră platonică, a impus, în manieră aristotelică, Necesitatea şi apoi Libertatea (mai ales în teologia creştină), absolutizate şi acestea ca determinații ale lui Dumnezeu.

Aseitatea (*aseitas*, de la *a se*), spre deosebire de *abalietas* (de la *ab alio*), ca determinație a lui Dumnezeu, se pare că a fost introdusă de Duns Scotus (*a se – ab alio* în loc de *per se – per aliud*), devenind cu timpul atributul fundamental, metafizic al lui Dumnezeu (*essentia metaphysica, ens a se*), ceea ce înseamnă independența extremă a lui Dumnezeu ca absolut față de restul Universului, față de relativ. Dumnezeu, ca absolut, față de orice altceva, este absoluitatea, superlativul absolutului (*absolutissimus, perfectissimus*). Independența înseamnă şi separație, transcendență, iar din perspectiva aseității superlativiste înseamnă Supersistență.

În consecință, Dumnezeul teologilor creştini este apogeul absoluității, dar nu este Absolutul, căci nu este Totul.

Filosofii laici, din motive mai mult sau mai puțin sistematice, au încercat să-l reapropie pe Dumnezeu de oameni şi de Lume, conferindu-le şi acestora din urmă câte ceva din măreția absolutului: perfecțiune, necesitate, libertate, într-o oarecare măsură firește.

Descartes, care tratează despre Dumnezeu, suflet şi lume, face legătura dintre primele două prin „substanța cugetătoare" care îi asigură şi sufletului nemurirea, iar entităților matematice cogitabile – perfecțiunea, absoluitatea însă rămâne atributul unui Dumnezeu transcendent. Spinoza îl va identifica însă cu substanța şi cu natura, având ca atribute absolute: infinitatea, potențialitatea, existența, necondiționalitatea (*causa sui*), prioritarea (cauza primă absolută) şi, spre deosebire de Cartesius, întinderea şi gândirea. Concepția lui a fost considerată panteistă, ceea ce ar presupune implicit o identificare a lui Dumnezeu cu Totul, ceea ce nu ar fi însă corect. Dumnezeu este absolut ca suma atributelor sale absolute în permanentă raportare la cele relative, a căror cauză este, dar cu care nu se mai identifică. Dumnezeu, la Spinoza, nu este Totul şi nici măcar toate, deşi, întrucât sunt substanțiale, toate (cu rebuturi şi deşeuri cu tot) ar trebui să fie în Dumnezeu (*omnia in Deo sint*) sau, mai degrabă, să depindă de acesta (*ab ipso ita pendeant*). Ar fi totuşi forțat să considerăm că Dumnezeu, la Spinoza, fiind identic cu natura, s-a făcut astfel pe Sine. Căci natura se împarte în *naturans* şi *naturata*, dar despre Dumnezeu nu se poate spune că este „creator" şi „creatură", adică nu este Totul şi nici Absolutul.

Mai apropiat de această viziune ar fi fost Leibniz, care vorbea despre naşterea monadelor prin fulgurații continue ale Divinității, doar că şi Divinitatea, la rândul ei, era tot o monadă (monada monadelor), adică un univers cu propria sa armonie prestabilită ca necesitate absolută (*necessitas absoluta*), imposibil de conceput altfel (*cuius oppositum implicat contradictionem*), care este perfectă ca şi Dumnezeu (perfecțiunea supremă = absolut infinită). Dar nu numai Dumnezeu este absolutul astfel conceput, ci orice substanță (monadă), ca un fel de oglindă (*miroir*) vie a Universului, multiplicat astfel şi multiplicându-se astfel şi mai departe prin pierderea firească a semnificației majore de Unul şi Totul, datorată mai ales substanțializării absolutului, ca şi a Divinității, în vederea unei raționalizări a cunoaşterii sale. Mai ales Jacobi se îndepărtează de această linie (urmată şi de către Cristian Wolff) şi consideră spinozismul ca ateism. Absolutul, ca Unul şi Totul, ca Dumnezeu totuşi, nu mai poate fi cunoscut cu mijloace raționale, demonstrative, ci numai prin „cunoaştere nemijlocită", prin credință şi revelație, asupra căreia va reveni, abia după restrângerea influenței kantiano-hegeliene, Schelling în filosofia revelației (*Philosophie der Offenbarung*).

Kant nu tratează în mod special despre absolut, dar a contribuit la încetățenirea termenului de *Ding an Sich selbst* (obiect în sine însuşi, tradus în româneşte incorect prin „lucrul în sine însuşi"), care conține sintagma „în sine",

obişnuită pentru exprimarea clasică a ceea ce este absolut. Opus faţă de fenómen, de obiectul cunoaşterii (*Gegenstand*), obiectul în sine este cu totul necunoscut şi ca atare nu poate avea nicio legătură cu Absolutul sau cu vreunul dintre atributele acestuia. Interpretarea după care obiectul în sine ar fi realitatea absolută (*die absolute Wirklichkeit*) nu este corectă, din moment ce nu ştim despre el nimic. Obiectului în sine însuşi, care este transcendent, adică *dincolo* de orice experienţă posibilă, îi corespunde, din perspectivă gnoseologică, subiectul în sine însuşi (*Subjekt an sich selbst*), care este transcendental, adică *dincoace* de orice experienţă posibilă.

În măsura în care ambele sunt necondiţionate (*unbedingt*), Kant le numeşte şi *absolute*, considerând însă că prin „absolut" se înţelege şi ceea ce este superlativ (*das meiste ist*): absolut posibil, absolut imposibil, necesitate absolută, totalitate absolută, unitate absolută. Or, tocmai aceste unităţi şi totalităţi absolute, care par să fie extrem de paradoxale (*äusserst paradox*), vor constitui paralogismele, antinomiile şi idealurile raţiunii: unitatea absolută a subiectului; totalitatea absolută a seriei condiţiilor pentru un fenómen dat; unitatea absolută a tuturor fiinţelor (Sufletul, Lumea şi Dumnezeu). Contradicţiile la care se ajunge pe această cale nu sunt altceva decât consecinţele interpretării raţionale (cu ajutorul raţionamentelor, *Vernunftschlusse*) a unor supercategorii dialectico-speculative. Dar niciuna dintre acestea, absolute fiind, n-a fost considerată Absolutul, la care Kant nu s-a referit niciodată.

A făcut-o însă Fichte, care alege una dintre alternativele kantiene, şi anume subiectul în sine sau eul, care nu este doar absolut, ci este chiar absolutul. El are, într-adevăr, la Fichte toate semnificaţiile subsistenţiale: este unul şi singurul, căci este cel care se pune pe sine însuşi şi se întoarce la sine însuşi; este totul, căci în afară de sine nu mai exisă nimic; şi este astfel dintotdeauna şi pentru totdeauna, fiind etern şi infinit. El nu este însă Absolutul nici măcar pentru Fichte, care simte nevoia să-i spună eului când idee à la Kant, când Dumnezeu, adică plasează absolutul când în sub-, când în supersistenţă; ideea fiind ceva de natura *nous*-ului aristotelic, iar Dumnezeu, un creator al lumii din sine, în stilul emanaţiei, aşa cum o face şi eul absolut care produce din sine non-eul. Hegel considera că această producere, aplicată divinităţii, conduce la un fel de „Dumnezeu pierdut", condamnat la creaţia eternă. În plus, recunoaşterea acestui absolut necesită şi o cunoaştere absolută, care ar trebui să fie un fel de hibrid între sensibilitate şi intelect, numită „intuiţie intelectuală", respinsă de către Kant şi inacceptabilă în genere, ca şi absolutul în toate variantele lui Fichte. Ceea ce a realizat însă Fichte, în legătură cu orice absolut, este metoda trecerii de la acesta, prin opoziţia cu sine, la altul sau, şi apoi, la împreunarea lor, termenii utilizaţi, de provenienţă kantiană, fiind: *Thesis, Antithesis* şi *Synthesis*, care înseamnă de fapt: punere, opunere şi compunere, şi care au rămas caracteristice pentru dialectica speculativă triadică.

Dacă ar fi vorba despre o istorie a filosofiei centrată pe tema Absolutului, punctul culminant al acesteia l-ar constitui filosofia lui Schelling, care, în toate variantele sale, este „filosofia absolutului". Chiar în perioada de început, când a

scris sub influența lui Fichte, Schelling vorbea despre „eul absolut" și despre „libertatea lui absolută", identificând eul cu Dumnezeu. Hegel observă că aici este vorba deja de o identificare a necesității cu libertatea și de accepția, de tip kantian, ca necondiționat (*das Unbedingte*) a absolutului, care, chiar în postura eului, zice Hegel, „este păstrat ca identitate originară" și prefigurează „filosofia identității". Este vorba, în mod special, de identitatea dintre obiectiv și subiectiv, a căror dezvoltare, hegelian vorbind, a condus la cele două direcții de investigație ale lui Schelling: filosofia naturii, subiect-obiectul obiectiv, și filosofia gândirii, numită și „inteligență" (*Intelligenz*), respectiv subiect-obiectul subiectiv, care nu se mai reduce la eu, după cum nici filosofia naturii nu mai este non-eu. Dar Schelling realizează cu această ocazie ceva mult mai important decât îi recunoaște mereu criticul Hegel. Natura, după Schelling, tinde către gândire și gândirea către natură, adică obiectivul către subiectiv și invers. Dar filosofia naturii și filosofia gândirii sunt discipline teoretice (pe care le numește chiar „științe"), care nu mai tind una către cealaltă și nu se fac de la sine, ci trebuie să fie astfel concepute. Iar Schelling le concepe, într-adevăr, pe amândouă dialectico-speculativ, și anume triadic. Din această cauză el nu vorbește numai despre filosofia naturii (*Philosophie der Natur*), ci și despre „fizica speculativă" (*spekulative Physik*), care este de fapt o fizică dialectico-speculativă triadică. Or, tocmai în această direcție obține Schelling rezultate spectaculoase datorită legăturilor neașteptate dintre forțele opuse, de exemplu, ca ilustrații potențiale ale dedublării (*Entzweiung*), fiind urmat de fizicieni de renume (ca Volta și Oersted), care au descoperit și ilustrațiile reale. Ele au confirmat caracterul absolut al speculațiunii, numită totuși „rațiune absolută" (*absolute Vernunft*), valabilă și pentru natură, și pentru gândire, adică pentru identitatea absolută a acestora, numită uneori și „indiferență" (*totale Indifferenz*) sau „totalitate absolută", ca la Kant, *absolutes All*, care este, după Schelling, tocmai Absolutul.

Dar, din perspectiva acestei „filosofii a identității" (*Identitätsphilosophie*), atât pe linia naturii, cât și pe linia gândirii, absolutul nu este decât un rezultat (*die letzte, d.h. bloss logische, Emanation dieses Systems*). Filosofia identității, cu ambele sale direcții, este considerată de către Schelling, după moartea lui Hegel, filosofie negativă (*negative Philosophie*). Schelling l-a urmărit pe Hegel câteva decenii și i-a îndurat cu resemnare atitudinea de bufniță cârtitoare a Minervei, dar, supraviețuindu-i cu 24 de ani, și-a permis să-i menționeze limitele: să-l plaseze, ca discipol al său, din faza filosofiei negative, care n-a făcut altceva decât să-i dezvolte în mod exagerat știința rațiunii (*Vernunftwissenschaft*) prin *Wissenschaft der Logik*, în detrimentul filosofiei naturii; să inverseze raportul firesc dintre natură și gâdire și să ajungă la același rezultat (în *Filosofia Spiritului*) la care ajunsese în tinerețe Schelling (*die Weltseele*), rămânând, deci, pe treapta filosofiei negative.

Filosofia pozitivă nu este o continuare a celei negaive, al cărei rezultat este absolutul abstract, dar nu în varianta lui Hegel, ca idee absolută, ci ca identitate a naturii și a gândirii. Filosofia pozitivă pornește de la absolutul concret, real (*wirklich*), care este Dumnezeu, creatorul (*Schöpfer*) naturii și al gândirii, nu

interpretul acestora. El este Începutul (*der Anfang*), este Primul (*das Erste*) şi are determinaţiile clasice greco-latine, enunţate uneori ca atare: subsistent (*hypokeimenon*) şi primul subsistent (*proton hypokeimenon*); fiinţă desăvârşită, totală (*pantelos on*); existenţa însăşi (*auto to on*); în sine (*an sich, a se*); *actus purus* şi altele, fără să uite eternitatea (*Ewigkeit*) şi, în mod special, faptul că este Totul-Unul (*All-Eine*). Această împreunare de supercategorii (*das Alles* şi *der Eine*), care apare în formă articulată *der All-Eine,* nu mai este o enunţare atributivă, chiar dacă este exprimată propoziţional, a lui Dumnezeu (*Gott ist also der All-Eine*), ci o identificare a Lui cu acestea, în spiritul filosofiei identităţii a lui Schelling. Mai importantă este însă alăturarea supercategoriilor, care este proprie Absolutului ca atare, respectiv Subsistenţei, şi nu lui Dumnezeu, adică Supersistenţei. De altfel, Schelling părăseşte terenul Absolutului, în ciuda descrierii lui excelente, în favoarea lui Dumnezeu în accepţie creştină.

Hegel, oriunde l-am încadra, înainte sau după Schelling, nu aduce nimic nou în privinţa Absolutului, ca supercategorie, principial, deoarece respinge „învăţătura" (*Lehre*) despre Totul-Unul (*All-Eins*), adică desparte absolutul de cele mai importante supercategorii şi îl exclude ca atare din domeniul Subsistenţei, şi, întrucât absolutul este şi Dumnezeu îl exclude implicit şi din Supersistenţă, ceea ce este valabil şi despre Ideea absolută, şi despre Spiritul absolut. Această multitudine de expresii în legătură cu absolutul, făcând abstracţie de faptul că în denumirile respective absolutul este utilizat numai atributiv (or, Hegel însuşi zicea că *das Attribut ist das nur relative Absolut*), la care am putea să adăugăm seria de-a dreptul descurajantă de aşa-numite „definiţii" ale Absolutului (*die Reihe von Definitionen des Absoluten*) pentru fiecare treaptă diferită a Ideii logice: ca fiinţă şi chiar ca nimic (*Definition des Absoluten als das Nichts*), cantitate, calitate, concept, judecată, raţionament, obiect, ar putea să ne conducă exact la sintagma, deosebit de jignitoare şi cu totul nejustificată, prin care Hegel caracterizează accepţia de absolut a lui Schelling, drept „noaptea în care toate vacile sunt negre". La el situaţia fiind şi mai gravă, căci „toate vacile sunt absolute"!

Această pulverizare a absolutului, care face cuvântul lipsit de sens sau îi atribuie orice sens, se datorează tezei hegeliene, cu totul discutabile, după care „fiecare parte a întregului [sistem] este ea însăşi întregul". Absolutul fiind întregul, iar acesta fiind infinit, este compus dintr-o infinitate de absoluturi. Identitatea acestora ar fi „absolutul absolut" (*das Absolut-Absolute*). Mai concret, Hegel porneşte, în privinţa absolutului, exact de la Schelling, de la noaptea aceea de pomină, adică de la acea identitate sau „indiferenţă", cum îi mai zice Schelling, în care fiinţa este nimic şi nimicul este fiinţă sau şi mai „nocturn": fiinţă şi nimic este acelaşi lucru (*Sein und Nichts ist dassebe*), ambele fiind absolutul, ca şi identitatea lor, şi se ajunge la identitatea absolută (*das Absolute selbst ist die absolute Identität*), ceea ce se spunea şi în filosofia identităţii a lui Schelling. Nu intrăm în amănunte, dar mai ales „definiţia", considerată prima şi cea mai pură (*aerste, reinste*) a absolutului, cu toate că în desfăşurarea logicii lui Hegel este precedată de

încă două (*die erste Definition des Absoluten: Das Absolute ist das Sein; die zweite Definition des Absoluten, dass es das Nichts ist*), care a fost preluată însă şi repetată, tocmai pentru stranietatea ei, este că absolutul ar fi „identitatea identității şi a nonidentității" (*Identität der Identität und der Nichtidentität*). Ceea ce pare un *lapsus calami*, care l-a obligat pe editorul Georg Lasson să facă o notă, iar pe traducătorul român la *Wissenschaft der Logik* să-l corecteze prin omiterea primelor două cuvinte (*Identität der*) ale „definiției". Numai că Hegel nu greşise şi nici editorul, iar „definiția" a rămas ca atare, prilejuind adversitățile ulterioare contra absolutului, ca şi contra întregului sistem filosofic al lui Hegel, pe care Schopenhauer îl considera o simplă trăncăneală (*leeren Wortschall*).

Dar cea mai serioasă greşeală logico-metodologică a lui Hegel, din perspectivă dialectico-speculativă, este aceea de a considera că o supercategorie, ca Absolutul, ar avea vreo definiție, căci a zice că „Absolutul este Nimicul", de exemplu, nu reprezintă, prin subiectul (*das Absolute*) şi predicatul (*das Nichts*) articulate, decât o substituire a lui „=" cu „este", pe care o ironizează Hegel: A=A; Eu=Eu şi, firește, Eu=Non-Eu, ale răbdătorului Schelling, care nu le numea însă definiții. Dar nu numai Hegel obişnuia să umble încălțat prin sanctuare, au făcut-o atâția alții, cu metode logico-clasice, până la discreditarea totală a „absolutului", considerat o vorbă goală sau o simplă ficțiune, tocmai pentru faptul că, în orice accepție, presupunea contradicții (*Widersprüche*), uitându-se că el reprezintă tocmai *coincidentia oppositorum*. Pe de altă parte, identificarea frecventă a Absolutului cu Dumnezeu a dat apă la moară ateiştilor, începând cu Nietzsche, care îl considera o simplă superstiție (*Aberglaube*), alături de toate celelalte „absoluturi", multe de sorginte kantiană: obiectul în sine, necondiționatul, cunoaşterea absolută ş.a.

Filosofia revelației a lui Schelling a avut însă influență asupra filosofilor existențialişti. Jaspers considera cursul lui Schelling din 1841-1842 „ultimul mare eveniment universitar" al Germaniei. Şi chiar l-a urmat în unele privințe pe Schelling. Existența propriu-zisă (*eigentliche Existenz*) este înrudită în mod evident cu ceea ce numea Schelling *die Existenz selbst* sau *das Existierende (auto to on)* față de „existența oarbă" (*das Blindseiende*), neluminată. Schelling face referință directă la Prologul Evangheliei după Ioan, în care „Logosul este viață şi viața este lumina oamenilor". Şi se referă la distincția dintre „lumina care străluceşte în întuneric" (*phos en te skopia phainei, lux in tenebris lucet*) şi „lumina cea adevărată (*to alethinon*) care iluminează (*photizei*, *illuminat*) pe tot omul care vine în lume". Căci, zice Schelling, este o mare deosebire între „a străluci" şi a „ilumina". Or, Jaspers consideră că tocmai „iluminarea Existenței" (*Existenzerhellung*) este modalitatea de trecere, prin salt (*Sprung*), de la existența obişnuită (oarbă), la existența propriu-zisă (*iluminată*), „absolut extatică", cum îi zice Schelling. Aceasta însă este Absolutul (*das Absolute*) sau Transcendența, în lumea noastră găsindu-se doar „cifrurile" acestuia (*Chiffren des Absoluten*). Legătura absolutului cu transcendența denotă influența creştină, evidentă la Schelling, ca şi la existențialiştii

creştini: Gabriel Marcel, care înlocuieşte iluminarea cu „participarea”, Nicolai Berdiaev şi Leon Şestov, care adoptă chiar *revelaţia*.

Ceva asemănător se petrece şi la Sören Kierkegaard, care l-a audiat pe Schelling şi de la care s-au păstrat notele de curs la filosofia revelaţiei. Şi el este interesat de cele două tipuri de existenţă, dar mai ales de realitatea (*Wirklichkeit*) pe care o promitea Schelling. Pornind de la acelaşi verset din Evanghelia după Ioan, că „Logosul este viaţă şi viaţa este lumina oamenilor”, pe Kierkegaard îl interesează mai mult viaţa, dar nu cea „total nepersonalizată” (*ganz unpersönlich*), cum îi zicea Schelling, ci aceea personalizată (*das Persönliche*), strict individuală, existenţa ca trăire. Trecând prin mai multe stadii ale vieţii, omul poate să ajungă şi la ultimul, care este stadiul religios (faţă de cel estetic şi cel etic), stadiul credinţei în Dumnezeu, la care ajunsese şi maestrul Schelling şi pe care îl recomanda prin filosofia pozitivă. Tendinţa către Absolut, care este Transcendenţa, de la finit la infinit şi de la timp la eternitate, este concretizată, mai ales în ultima lucrare a lui Kierkegaard (*Şcoala creştinismului*), de viaţa sau trăirea creştină a vieţii, nu atât prin apropierea omului de Dumnezeu, cât printr-o trăire exemplară, cu recunoaşterea şi evitarea păcatelor, astfel încât să merite să fie atras la Sine de către Cel care S-a înălţat de la Pământ, după promisiunea relatată tot în Evanghelia după Ioan (12,32).

Absolutul, ca şi celelalte supercategorii ale Subsistenţei, n-a mai prezentat niciun interes filosofic, apărând doar accidental printre atributele, mai mult antropologice, ale lui Dumnezeu în teologiile creştine. Absolutul a sfârşit prin a fi identificat, şi din perspectivă filosofică, cu Dumnezeu. Nu ar exista concepţii deosebite despre absolut, ci despre Dumnezeu, care are atributul de „absolut”. „Adevăratul Dumnezeu”, cum îi zice Max Scheller.

Datorită alăturării permanente a absolutului şi a lui Dumnezeu s-a ajuns, şi în filosofie, la identificarea lor. Filosofia absolutului a lui Max Scheller se împarte în trei modalităţi de cunoaştere a lui Dumnezeu (*drei Arten der Gotteserkenntnis*): una metafizic-raţională, alta naturală şi una pozitivă. În prima este vorba despre absolut în legătură cu existenţa, care ar fi de două feluri: absolută (*ens a se*), care este *causa prima* (*Weltursach*) faţă de restul entităţilor contingente (*ens ab alio*). Cunoaşterea naturală a absolutului este, în fond, cea religioasă, care nu se mai sprijină pe raţiune, ci pe credinţă. Absolutul nepersonal, cum îi zicea Schelling (*unpersönlich*), devine Dumnezeul personal (*persönlicher Gott*), ceea ce era absolut devine sacru sau sfânt (*heilig*). Cunoaşterea pozitivă, tot ca la Schelling, este cea istorică (*geschichtlich*), prin revelaţie (*Offenbarung*). Analogia şi mai importană, pe linia filosofiei identităţii şi a celei pozitive, o constituie aşa-numitul „sistem al conformităţii” (*Konformitätssystem*), care nu înseamnă, ce-i drept, chiar identitate între metafizica şi religia absolutului, dar înseamnă paralelism, compatibiliate şi completare reciprocă, cum o fac şi reprezentanţii lor: unul este cercetător şi predă la şcoală, celălalt este preot şi predică la biserică.

Dumnezeu este absolutul, în ambele accepţii, este însă imanent (*immanentia Dei in mundo* sau *immanentia mundi in Deo*) şi reprezintă un regres faţă de

concepțiile transcendentaliste şi, evident, față de accepția subsistențialistă a Absolutului, ceea ce recunoaşte parțial şi Max Scheller, cu referință însă la Dumnezeu: „Adevăratul Dumnezeu nu este atât de gol şi de rigid ca cel din metafizică, dar nici atât de strâmt şi de viu ca cel din simpla credință."

S-au mai făcut considerațiuni despre absolut, cu sau fără legătură cu Dumnezeu, din partea scepticilor şi mai ales a pozitiviştilor, făcând abstracție de ateişti, despre caracterul irațional, neconceptibil, antinomic al acceptării ideii de absolut, ceea ce denotă specificul său dialectico-speculativ, dar şi lipsa de interes pentru astfel de probleme în filosofia contemporană. Cu semnificația de Dumnezeu însă, dar fără considerațiuni independente de această semnificație, deci fără legătură cu problema Subsistenței, absolutul persistă ca atribut în majoritatea teologiilor creştine sau nu.

*

Insistența, chiar sumară, asupra semnificațiilor istorice ale supercategoriilor denotă că acestea au constituit obiective principale ale filosofiei şi mai constituie încă pentru filosofiile complexe, sistematice, care, tradițional (cele neatomiste, de exemplu) sau nu, includ şi preocupări teologice.

Dezinteresul pentru fiecare supercategorie în parte, din perspectiva Subsistenței, se datorează tratării lor izolate, ceea ce a permis acceptarea lor cu semnificații secundare şi, uneori, chiar studiul intensiv al acestor semnificații, cum este cazul infinităților de tot felul, studiate în matematici, fizică, cosmologie şi cosmogonie, cu pierderea însă totală a semnificației supercategoriale a Infinitului, sau studiul timpului în detrimentul Eternității.

Un alt motiv al acestei situații îl constituie tradiția studiului categoriilor din perspectivă aristotelică şi kantiană, pe bază de „table" ale categoriilor, cu excluderea sistematică a supercategoriilor. Adolf Trendelenburg, care face o istorie a teoriei categoriilor (*Geschichte der Kategorienlehre*), nu aminteşte, în mod bizar, vorbind despre „dialectica eleată" (*eleatische Dialektik*), tocmai despre Unul şi Totul, prin care au intrat eleații în istoria filosofiei. Rezumând această situație, filosoful român Constantin Noica vorbeşte despre cele 27 de trepte ale realului, care sunt categoriile: la Platon (5), la Aristotel (10) şi la Kant (12). În rest, ca şi la ceilalți exegeți ai categoriilor, nu există noțiunea de supercategorie şi, respectiv, de Subsistență. Ceea ce nu înseamnă că ele n-au constituit şi nu mai constituie încă osatura, respectiv suportul solid al oricărei construcții filosofice sistematice, eşafodajul acesteia şi, vectorial vorbind, centrul din care pornesc „radiațiile" filosofice spre cele mai îndepărtate zone lipsite, în aparență, de orice legătură între ele. Doar Unul, care este Totul şi le cuprinde pe toate, din totdeauna şi de pretutindeni, căci este Eternitatea şi Infinitul, poate să constituie Începutul şi Sfârşitul. Iar această expansiune este, în acelaşi timp, o reîntoarcere la Sine, căci întru Sine se face Totul, care este Absolutul, fără de care ar fi fost Nimicul, despre care n-ar mai fi existat nimeni care să facă vorbire.

O NOUĂ PERSPECTIVĂ ASUPRA MOMENTELOR CATEGORIALE ALE ESTETICII KANTIENE[1]

EVANGELOS MOUTSOPOULOS[2]

Abstract: As a substitute for the impossibility to deal with concepts in the field of the aesthetic appraisal expressed in a subjective judgment, Kant used to introduce a series of „moments" corresponding to the four moments of the theoretical judgment, playing a similar function. In E. Moutsopoulos's book on *Form and Subjectivity in Kant's Aesthetics*, whose first chapter is presented now in part, we will meet with a fine examination of the main aesthetics concepts as the beautiful and the sublime from the point of view of these four moments of soul (*Gemüth*), together with a series of under categories derived from the agreeable and another one derived from good.

Keywords: aesthetic judgment, beautiful, sublime, agreeable, good, concepts.

În paginile următoare vom expune traducerea parţială a capitolului al doilea al cărţii *Formă şi subiectivitate în estetica kantiană* (*Forme et subjectivité dans l'esthétique kantienne*, nouvelle édition, Athena, Institutions Philosophiques Réunies, 1997, 198 p.), semnată de academicianul Evanghelos Moutsopoulos, vicepreşedintele Societăţii de Studii Kantiene de Limbă Franceză. Lucrarea este în curs de apariţie la Casa Editorială Floare Albastră, ocazie cu care cititorul român se va putea bucura de construcţia interpretului grec în jurul *formei* şi *subiectivităţii* unei mari paradigme estetice, în totalitatea ei. De această dată, vom lua cunoştinţă, printr-o expunere clară şi concisă, de aşteptările pe care trebuie să le avem de la „categoriile estetice", într-un domeniu în care Kant însuşi nu le-a acceptat, după cum a procedat în domeniile clasice ale teoreticului şi practicului. Datorită subiectivităţii aprecierii estetice, judecata care o include, numită şi judecată de gust, nu se poate exprima în forme obiective precum sunt categoriile, folosindu-se ca substitut al acestora de patru „momente" cu funcţie categorială. În acest sens, vom lua cunoştinţă de o examinare a frumosului din punctul de vedere al acestor substitute categoriale ale *sufletului* (*Gemüth*, care în text apare ca *spirit*, conform manierei interpretative franceze, în limitele căreia a fost gândită lucrarea de faţă). În cadrul acestei abordări categoriale apar totodată sateliţi categoriali constituiţi din gradele kantiene ale unui derivat al frumosului, care este *agreabilul* (graţios, fermecător, drăgălaş, vesel), iar altă serie sub-categorială apare din relaţia agreabilului cu *ceea ce este bun*, cu care are în comun aprecierea întemeiată pe un concept. (R.C.)

[1] Traducere din limba franceză şi cuvânt introductiv de Rodica Croitoru.

[2] Membru al Academiei de Ştiinţe din Atena, membru de Onoare al Academiei Române.

De la raportarea la judecată la categoriile estetice fundamentale

Afirmația după care „judecata de gust determină obiectul, independent de concepte referitoare la satisfacție şi la *predicatul de frumusețe*" ar fi insuficientă şi privată de sens, dacă nu ar fi pusă în discuție o accepțiune nouă, în interiorul filosofiei kantiene, a noțiunii de Estetică care, aplicată judecății de gust, nu mai are, în *Critica facultății de judecare*, acelaşi sens ca în *Critica rațiunii pure*. În cea din urmă, Estetica va fi studiul critic al datelor sensibilității, în timp ce, în *Critica facultății de judecare*, termenul de Estetică este luat în accepțiunea sa mai precisă, conformă lui Baumgarten (1735), cea de studiu al aspectelor judecății ce apreciază frumosul. Predicatul de frumusețe este atribuit de judecată unui obiect demn de procurarea unei satisfacții, doar prin forma sa.

Această afirmație presupune un întreg mecanism de operare a spiritului, care face posibilă o judecată de gust şi care totuşi nu s-ar baza pe un principiu obiectiv. Aşadar, „criticii [...] nu pot aştepta motivarea judecății lor de la forța argumentelor, ci numai de la reflecția subiectului asupra propriei sale stări (de plăcere sau neplăcere) neacordând atenție nici prescripțiilor, nici regulilor. [...] Ei trebuie totuşi [...] să explice prin exemple finalitatea subiectivă reciprocă a cărei formă [...] constituie frumusețea obiectului într-o reprezentare dată. Astfel, critica gustului însuşi nu este decât subiectivă cu privire la reprezentarea prin care ne este dat un obiect. [...] Ea trebuie să explice şi să justifice principiul subiectiv al gustului ca principiu *a priori* al judecății." Predicatul de frumusețe nu este deci aplicat unui obiect decât în măsura în care acesta este o cauză a plăcerii sau neplăcerii pentru subiect.

De altfel, este imposibil să concepem reguli, relații funcționale; căci, dacă putem constata, de altfel *a posteriori*, cazuri în care obiecte ale unei judecăți estetice pozitive ar putea aparține unei clase de obiecte bine determinate, este totuşi sigur că judecata estetică cu privire la un obiect oarecare, aparținând unei astfel de clase de obiecte privilegiate, nu ține seama decât de efectul său nemijlocit, a cărui cauză este situată în afara noastră, în forma obiectului. Orice conceptualizare a acestei forme ar fi ulterioară acestei stări particulare a spiritului şi ar distruge caracterul estetic al obiectului. O lalea nu place datorită raporturilor matematice ce guvernează formele sale sau culorilor petalelor şi tulpinii; judecând-o frumoasă, noi nu ținem seama de aceste date, ci de sentimentul de plăcere procurat de aprehensiunea sa. Este deopotrivă de absurd să afirmăm că un tablou este frumos pentru că dimensiunile sale ne amintesc de raportul precis al secțiunii de aur sau că o simfonie muzicală este frumoasă pentru că prezintă patru mişcări sau că o statuie este frumoasă, pentru că analogiile sale sunt conforme celei ale *canonului* lui Polyclet, foarte discutat de altfel din Antichitate. Sentimentul de plăcere cauzat de un obiect estetic nu este conceptualizabil; căci, în acest caz, el ar deveni un obiect al judecății matematice, de exemplu. În cele din urmă, principiul necesar al

judecății este un principiu *a priori* al finalității care, adăugat oricărei necesități de conceptualizare propriu-zisă a obiectului, o raportează la o anumită comprehensiune a formei sale.

Acest principiu al finalității poate fi explicat într-un mod uniform, universal, cu ocazia unui oarecare obiect estetic de care luăm cunoştinţă prin simțuri; el rămâne totuşi subiectiv, căci se referă la stări de conştiinţă trezite de emoții particulare, traduse printr-o plăcere sau neplăcere estetice. Să semnalăm importanța pe care o dobândeşte elementul subiectiv al judecății datorită principiului pe care se întemeiază. În cele din urmă, reprezentarea unui obiect estetic îl face asimilabil calitativ principiului finalității, fără să recurgă la vreun concept oarecare. Dimpotrivă, obiectul estetic dobândeşte o preponderenţă şi o unicitate reflectate respectiv de caracteristicile subiective şi universale ale judecății. Kant precizează această orientare a gândirii sale afirmând că „judecata de gust [...] seamănă cu (judecata logică) [...] în aceea că ea pretinde de asemenea universalitate şi necesitate; dar această caracteristică nu depinde de concepte obiective, ci, în consecinţă, doar subiective[...].“ Aşadar, principiul finalității, fiind un principiu *a priori* al gustului şi al judecății în genere, prezintă o caracteristică a subiectivității, la fel precum predicatul frumseții nu are sens şi valoare decât odată ce i s-a atribuit o formă precisă. Astfel, „pentru a distinge dacă un lucru este frumos sau nu, noi nu raportăm reprezentarea obiectului prin intermediul intelectului în vederea unei cunoaşteri, ci la subiect şi la sentimentul de plăcere şi neplăcere prin intermediul imaginației [...] (judecata de gust) [...] este [...] estetică; prin aceasta voim să spunem că principiul său determinant nu poate fi decât subiectiv. Orice raport al reprezentărilor, chiar şi al senzațiilor, poate fi obiectiv (el semnifică atunci ceea ce este real într-o reprezentare empirică); dar nu raportul sentimentului de plăcere sau de neplăcere care nu desemnează nimic în obiect şi datorită căruia subiectul simte felul în care el însuşi este afectat de reprezentare.”

Această atitudine pune anumite probleme, pe care nu vom putea să nu le considerăm din punctul de vedere al perspectivei pe care o presupun. Mai întâi, pentru a ne afla într-un acord constant cu ceea ce afirmă el de altfel asupra activității facultății de judecare, întemeiată doar pe date subiective, şi anume plăcerea sau neplăcerea caracteristice cauzate de obiectele estetice, Kant susține că referirea la aceste obiecte unice trebuie să fie făcută prin reprezentarea pe care o avem; or, aceasta este, pe de-o parte, o imagine mentală a unui obiect perceput şi, pe de altă parte, o plăcere (sau o neplăcere) caracteristică. Există, deci, pe parcursul formării oricărei reprezentări a unui obiect estetic, concordanța a două elemente subiective, dintre care atât unul, cât şi celălalt sunt produse de acțiunea reciprocă a spiritului asupra obiectului şi a celui din urmă asupra subiectului ce reflectează. Reprezentarea estetică nu este deloc reprezentarea unei materii (în acest caz am avea de-a face cu o conceptualizare a *conținutului* obiectului, ceea ce ar face imposibilă orice judecată de reflecție) ci, mai ales, reprezentarea formei obiectului, care constituie natura estetică, căci ea realizează modul cel mai lăudabil al

finalității acestuia, finalitate pe care noi o aprobăm în realizarea sa cu atât mai mult cu cât corespunde mai strict finalității existente în noi ca principiu *a priori*. Reprezentarea obiectului estetic este deci formală şi totodată subiectivă; ea se referă doar la forma unui obiect şi se manifestă datorită unei mulțumiri trezite de *concordanța* finalității obiectului cu principiul finalității, care guvernează propria noastră facultate de judecare. În acest caz nu este vorba deloc de *cunoaşterea obiectului* ca atare, ceea ce ar presupune conceptualizarea sa, fără de care nu ar fi sesizat de intelect, dar mai ales de a *cunoaşte reprezentarea*, altfel spus, de a formula o judecată asupra unei plăceri subiective.

În cele din urmă ar trebui să subliniem problema acordului dintre intelect, ca facultate de cunoaştere şi imaginație, ca facultate de reprezentare, acord involuntar, realizat grație judecății de reflecție. De altfel, nu afirmă Kant existența unui loc între toate facultățile spiritului, fie că sunt cognitive, fie practice, grație facultății de judecare? Astfel, unită cu intelectul, imaginația îi procură un substitut de concept, spre a-i dobândi asentimentul cu privire la propria sa activitate.

În al treilea rând, s-ar putea stabili o distincție între reprezentarea estetică şi reprezentarea logică, ce permite sesizarea sensului diferenței dintre judecata de reflecție şi judecata determinativă. Ambele sunt specifice subiectului, ambele se raportează la obiecte externe, dar, în timp ce reprezentarea logică se referă la obiecte conceptualizate, fără să ia în considerație binele întemeiat al elementelor lor conform unei finalități formale, reprezentarea estetică oferă imaginea particulară a unei stări calitativ deosebite, cauzate de aprehensiunea unui obiect şi datorată luării în considerație a finalității, exprimată prin forma sa, care determină propriul său acord (sau eventualul său dezacord) cu principiul *a priori* al finalității de care facultatea de judecare ține întotdeauna seama. În cazul în care acordul menționat este efectiv, rezultă o plăcere estetică; în cazul contrar, o neplăcere cu atât mai pronunțată cu cât dezacordul apare mai radical. Diferența dintre reprezentarea logică şi reprezentarea estetică este, deci, calitativă înainte de a fi cantitativă; căci, dacă este permis să se formuleze o judecată estetică asupra totalității unei clase de flori, de exemplu, dimpotrivă, este absolut imposibilă înfățişarea unei flori independent de impresia pe care mi-o procură reprezentarea pe care o am asupra ei, în afara afectării pe care mi-o provoacă aspectul său, contururile, culorile.

O ultimă problemă, cea a *predicatului frumuseții*, se referă la o calitate a obiectului estetic, care îi este recunoscută nu direct, ci prin sentimentul de plăcere suscitat de el, conform procesului care s-a precizat. Nu există, în obiectul propriu-zis, nimic care să justifice esteticitatea sa, în afara faptului că acest obiect se adresează gustului prin intermediul plăcerii pe care i-o procură forma sa. Această apreciere este aproape inconştientă, pe temeiul interpretării plăcerii estetice între obiect şi facultatea de judecare care îi atribuie calitatea de frumos. Dacă judecata estetică s-ar referi direct la finalitatea obiectului şi la principiul *a priori* al finalității căreia îi corespunde cea dintâi şi cu care ea concordă, s-ar forma într-un plan al

conceptelor şi ar risca să ajungă la o oarecare conceptualizare a obiectului estetic, fără să se mai refere la esteticitatea sa. După cum am văzut, aşadar, o oarecare obiectivare pur şi simplu a judecății de gust nu va ține deloc seama de plăcerea estetică, care este totuşi un fapt real. Or, plăcerea estetică este subiectivă şi ca atare ea trebuie să fie considerată în aprecierea obiectului care a ocazionat-o. Caracterul de *frumos* nu poate fi deci atribuit unui oarecare obiect, fără ca judecata să se refere în prealabil la satisfacția pe care el o trezeşte. Numai filosoful, datorită anatomiei faptului estetic prin care procedează, este în măsură să vorbească cu ajutorul conceptelor, căci pe bună dreptate el *analizează* fără să facă o judecată asupra unui obiect precis. Aşadar, obiectul estetic este, ca şi satisfacția pe care o trezeşte şi ca şi judecata de gust prin care această satisfacție este explicată, un obiect al analizei filosofice; începând de atunci, el încetează să fie un obiect estetic. Nu există judecată de gust care să nu fie întemeiată pe satisfacția estetică subiectivă la care se referă el în primul rând. Predicatul frumuseții restabileşte simplu contactul indirect al facultății de judecare cu obiectul estetic, în lipsa căruia doar obiectul unei astfel de judecăți va da satisfacția care a ocazionat judecata.

Considerațiile precedente sunt confirmate şi clarificate printr-o precizare terminologică: „pe [...] sentimentul de plăcere sau de neplăcere [...] se întemeiază o putere deosebită de a discerne şi de a judeca, ce nu contribuie cu nimic la cunoaştere, ci nu face decât să apropie reprezentarea dată în subiectul oricărei facultăți de reprezentare de care spiritul ia cunoştință în sentimentul stării sale.” Or, reprezentarea estetică a unui obiect este, de asemenea, plăcerea pe care el ne-o procură nouă, nu numai simpla sa imagine mentală; o astfel de imagine poate fi considerată ca fiind logică (în orice caz psihologică), dar deloc fiind ea însăşi o imagine estetică a obiectului; caracterul estetic al unei reprezentări depinde, în primul rând, de corespondența finalității obiectului reprezentat cu principiul finalității date *a priori*, astfel încât această corespondență să genereze implicit, fără să recurgă la un oarecare concept, o satisfacție particulară, acea plăcere calitativ specifică numită estetică.

Intelectul, facultate de cunoaştere, are aprehensiunea fenomenelor printr-o judecată determinativă; dimpotrivă, facultatea de judecare este o facultate de calificare a obiectelor; dacă ea sfârşeşte prin a fi deopotrivă o facultate de cunoaştere este datorită intelectului cu care se asociază ulterior; ea procedează prin reflecție, cu toate că se raportează la obiecte indirect, prin satisfacția estetică încercată. De aceea judecata de gust este esențialmente întemeiată pe un fapt subiectiv, care este satisfacția personală, astfel încât „reprezentările date într-o judecată pot fi empirice (deci estetice), dar judecata care este formulată prin intermediul lor este logică, dacă acestea nu se raportează în judecată decât la obiect. Invers, dacă înseşi reprezentările date ar fi raționale, dar s-ar raporta într-o judecată doar la subiect (la sentimentul acestuia), ele ar fi în această măsură întotdeauna estetice.” Judecata de gust este deci estetică în măsura în care ia în considerație senzațiile prin care este semnalată prezența obiectelor externe şi

sentimentele particulare prin care se exprimă implicit acordul nostru cu obiectele în discuție, unde aceste sentimente sunt reprezentările subiective cele mai directe.

Judecata de gust se raportează, în primul rând, la frumusețea din natură sau artă. Dar, pentru a putea aprecia valoarea frumosului, este indispensabil să îl definim prin considerarea sa succesivă, din patru unghiuri diferite, ce corespund categoriilor fundamentale ale spiritului, conform cărora este gândit orice obiect al intelectului. Frumosul ar risca aici să devină obiect, nu al facultății de judecare, ci mai ales al intelectului; această transpunere este totuşi permisă, examinarea filosofică a unei probleme neputând fi făcută în afara conceptelor. Studierea condițiilor apariției şi aprecierii frumosului nu înseamnă judecarea acestuia; în fiecare caz, termenul este luat într-un sens particular; pe de-o parte, el este considerat ca o valoare, ca o categorie estetică; pe de altă parte, doar ca o calitate eminentă. Acestea fiind spuse, ne putem referi la patru categorii fundamentale ale gândirii, şi anume *calitatea, cantitatea, relația* şi *modalitatea*, frumosul fiind examinat conform fiecăreia dintre ele. În *Critica facultății de judecare*, cele două forme *a priori* ale sensibilității, după cum sunt definite în *Critica rațiunii pure*, nu joacă niciun rol important, spre a completa, ca în limitele ultimei lucrări, cele patru categorii în discuție; ele s-ar fi putut afla mai ales înaintea diviziunii şi clasificării artelor frumoase în arte ale spațiului şi arte ale timpului. Or, diviziunea artelor frumoase se face, la Kant, după criterii deosebite, şi anume *cuvântul, gestul* şi *tonul*, ceea ce permite distingerea artelor în arte ale articulării, arte ale gesticulării şi arte ale modulării. Totuşi, cele două forme *a priori* ale sensibilității, spațiul şi timpul, sunt cadrele necesare în interiorul cărora percepem obiectele experienței şi, în consecință, obiectele estetice.

Niciun temei particular nu împiedică urmărirea ordinii conform căreia Kant examinează frumosul în funcție de patru categorii fundamentale ale spiritului. Vom aborda deci, în primul rând, studiul în funcție de categoria *calității*. Am insistat deja asupra faptului că, pentru estetica kantiană, satisfacția provocată de obiectul unei judecăți de gust este deosebită. La satisfacția non-estetică ne aflăm în prezența agreabilului. Cel din urmă este obiectul judecăților relative la atitudinea subiectului față de fenomene şi legată necondiționat de o dispoziție „intențională" a acestuia. Plăcerea estetică nu va fi definită decât negativ, în raport cu alte plăceri care sunt calitativ diferite față de ea; plăcerea obişnuită prin excelență fiind cea care rezultă din agreabil, în raport cu aceasta comparația plăcerii estetice s-ar putea face cel mai eficient. Această plăcere, legată de activitatea vitală a subiectului, corespunde unei atitudini *interesate* a lui. Definirea agreabilului ca „ceea ce place simțurilor în senzație" înseamnă indicarea caracterului principal într-un mod oarecum incomplet, căci frumosul ar fi putut fi deopotrivă definit, mai întâi, astfel.

Există totuşi o diferență care antrenează, în plan conceptual, o distincție fundamentală între cele două noțiuni pe care nu le putem deosebi prin limitarea la definiția precedentă; plăcerea simțurilor nu rezultă doar din agreabil şi frumos, ci, de asemenea, şi din alte categorii estetice. Aşadar, „se spune că orice satisfacție [...]

este ea însăşi o senzaţie (de plăcere); deci, tot ceea ce place, exact pentru că place, este agreabil (şi conform gradelor diferite sau de asemenea raporturilor existente cu alte senzaţii agreabile, *graţios, fermecător, drăgălaş, vesel* etc.). Dacă suntem de acord cu aceasta, impresiile simţurilor care determină înclinaţia, principiile raţiunii care determină voinţa sau doar formele reflectate ale intuiţiei care determină judecata au absolut aceeaşi valoare în ceea ce priveşte efectul asupra sentimentului de plăcere, căci acesta va fi agreabilul pe care îl resimţim ca urmare a stării în care ne aflăm; şi după cum în cele din urmă orice efort al facultăţilor noastre trebuie să tindă către practic şi să se concentreze ca spre scopul său, nu li s-ar putea atribui nicio apreciere a lucrurilor şi a valorii lor în afară de aceea care constă din agreabilul promis de acestea. Cum se ajunge la ele contează prea puţin în final, şi după cum numai alegerea mijloacelor poate face aici o oarecare diferenţă, oamenii ar putea foarte bine să se acuze reciproc [...] de inteligenţă, dar niciodată de viclenie [...], pentru că aşadar toţi, fiecare după felul său de a vedea lucrurile, aleargă către un singur scop care este pentru toţi plăcerea." Datorită acestui fapt, agreabilul nu este numai ceea ce place simţurilor în senzaţie; ar trebui să indicăm diferenţa care îl deosebeşte de frumosul care place, de asemenea, simţurilor în senzaţie, subliniind noţiunea de interes, corespunzătoare sentimentului pe care îl trezeşte în subiect, interes a cărui intenţionalitate este desemnată de Kant prin termenul de *înclinaţie*.

Dar în afara acestor diferenţe există o alta, la fel de importantă, care diferenţiază sensurile posibile ale termenului de senzaţie folosit pentru a desemna ceea ce resimt eu plecând de la un obiect care îmi este agreabil sau mai degrabă plecând de la reprezentarea a ceea ce ar putea fi un obiect al judecăţii de gust: „atunci când reprezentarea sentimentului de plăcere sau de neplăcere este numită senzaţie, acest termen desemnează cu totul altceva decât senzaţia, care este pentru mine reprezentarea unui lucru (prin simţuri ca receptivitate în vederea cunoaşterii). Căci în acest ultim sens, reprezentarea se raportează la obiect, în primul doar la subiect şi nu serveşte niciunei cunoaşteri, nici chiar celei prin care subiectul însuşi se cunoaşte pe sine." O a doua distincţie este deci stabilită (în sânul celei dintâi), referitoare la obiectul senzaţiei, după care aceasta este considerată o etapă a procesului de cunoaştere sau mai degrabă ca o cale care duce la satisfacerea unei nevoi şi care procură subiectului agreabilul. Primul caz al manifestării senzaţiei se referă la intelect; al doilea, fie la facultatea de judecare, fie la interesul subiectului; ultimele două puncte de vedere se raportează totuşi la stări subiective, ce diferă între ele pe temeiul faptului că, dacă este vorba, de exemplu, de satisfacerea unui interes, nicio reprezentare a obiectului agreabilului nu este cerută, în timp ce, dacă este vorba de o plăcere estetică, reprezentarea subiectivă a obiectului judecăţii de gust este oricum o condiţie prealabilă a acestei judecăţi. Această perspectivă este confirmată de altfel către sfârşitul primei părţi a *Criticii facultăţii de judecare*, unde se subliniază că „frumosul necesită o anumită *reprezentare* a calităţii obiectului".

Nu există judecată de gust la care facultatea de judecare să nu se refere la facultăţile de reprezentare, datorită cărora obiectul acestei judecăţi, încă potenţial,

este reprezentat subiectiv, ca obiect al unui sentiment particular de satisfacție estetică. Fără îndoială, distincția stabilită între cele două forme de senzație, cea care traduce mijlocul prin care este cunoscut un obiect şi cea care constituie satisfacerea agreabilă a unei nevoi, este precizat cu atât mai mult, căci pentru a evita orice confuzie Kant desemnează prin *senzație*, termen folosit în accepțiunea sa riguroasă, o reprezentare obiectivă a simțurilor, şi prin *sentiment* o stare particulară pur subiectivă ce nu poate procura reprezentarea unui obiect. „Culoarea verde a pajiştilor este o senzație *obiectivă* ca percepție a unui obiect al simțurilor, dar agreabilul său este o senzație *subiectivă*, care nu reprezintă niciun obiect; adică un sentiment care consideră obiectul ca un obiect al satisfacției (ceea ce nu corespunde unei cunoaşteri).” Astfel, sentimentul estetic diferă de senzație, ținând seama pe de-o parte că reprezentarea în genere se referă la un obiect, dar reprezentarea estetică în particular se raportează, în plus, la plăcerea subiectivă, calitativ deosebită, care ia naştere din corespondența implicită a finalității obiectului reprezentat cu principiul finalității care guvernează facultatea de judecare şi, pe de altă parte, că simpla senzație ajunge la o cunoaştere a obiectului, în timp ce nu există cunoaştere a obiectului reprezentat prin plăcerea estetică, ci a acestei plăceri înseşi prin care este formulată o judecată de gust valabilă, la rândul său, deopotrivă pentru obiectul acestei reprezentări.

De altfel, sentimentul estetic se apropie de sentimentul numit al agreabilului, căci amândouă sunt stări subiective; dar el este diferit pentru că, în principiu, se bazează pe o reprezentare, în timp ce la sentimentul agreabilului nicio reprezentare nu este pusă în discuție. Independent de condițiile precedente, ar fi util să precizăm că judecata „care afirmă că un obiect este agreabil semnifică faptul că pe mine mă interesează deja, pentru că, prin senzație, el trezeşte o dorință față de astfel de obiecte; prin urmare, satisfacția nu presupune aici doar o judecată asupra acestui obiect, ci raportul existenței sale cu starea mea, în măsura în care ea este afectată de acest obiect. Iată de ce se spune că agreabilul nu numai că *place*, dar el şi *face plăcere.*” Subiectul este îndreptat, prin natura sa, către plăcere şi bunăstare; agreabilul tinde spre satisfacerea acestei tendințe şi, de aceea, putem asocia acest termen celui de interes, fără de care niciunul, nici celălalt nu ar fi conceptibile. Judecata estetică este o judecată subiectiv liberă, ocazionată de o plăcere ce corespunde unui obiect considerat calitativ deosebit; judecata asupra agreabilului nu este o judecată propriu-zisă, ci o participare nemijlocită şi, ca să spunem astfel, forțată de subiect la agreabil, altfel spus, satisfacerea unei nevoi, investigată mai înainte prin această înclinație de care a fost vorba şi care determină interesul subiectului, inseparabil de agreabil.

Tot la fel se întâmplă cu satisfacția cauzată de ceea ce am putea califica drept *bun* (sau *bine* în aplicările sale particulare). Particularitatea a ceea ce este *bun* față de agreabil constă în aceea că el nu place nici doar în sine, nici ca senzație oarecare, ci mai ales în măsura în care se raportează mai înainte de toate la un concept final, ce desemnează un scop fie de urmărit, fie atins efectiv prin simplul fapt că obiectul calificat drept bun satisface o nevoie, care este, în consecință,

legată de un interes subiectiv la care răspunde. Decurge de la sine că o acțiune, considerată obiectiv ca *fapt*, este complet asimilabilă unui obiect bun. *Critica rațiunii practice* subliniază genul de concepte prin care poate fi subsumată orice acțiune, definind *imperativul categoric*. *Legea universală* care presupune orice act moral se prezintă ca o conceptualizare a acesteia, obținută datorită unei subsumări. Putem distinge ceea ce este bun la ceva de ceea ce este bun în sine, dar diferența tinde să dispară, pentru că, în cele două cazuri, ne aflăm întotdeauna în prezența unui concept final, care răspunde interesului subiectului. De altfel, diferența capitală dintre interesul agreabilului şi cel al binelui este acela că primul este nemijlocit, neconceptualizabil, în timp ce al doilea se raportează cu necesitate la un concept conceptibil *a priori* şi după care poate fi apreciat.

Cu siguranță, trebuie să se țină seama de cazul în care agreabilul pare să se confunde cu binele. În limbajul comun, primul se raportează la al doilea, mai ales dacă se prezintă ca fiind de durată. Este suficientă totuşi o examinare mai aprofundată pentru a ne da seama de ireductibilitatea respectivă a termenilor *bun* şi *agreabil*; căci în timp ce al doilea nu presupune niciun concept, primul presupune unul cu necesitate: „Agreabilul care, ca atare, reprezintă obiectul doar în raport cu simțurile, trebuie mai înainte de toate, prin intermediul conceptului de scop, să fie ataşat principiilor rațiunii, spre a fi numit bun ca obiect al voliției. Dar atunci, dacă eu numesc *bun* ceea ce face plăcere, acolo se află un raport cu totul diferit cu satisfacția, putem să ne dăm seama în raport cu binele, problema punându-se întotdeauna de a şti dacă este bun doar mijlocit sau nemijlocit (util sau bun în sine); dimpotrivă, această problemă nu se pune pentru agreabil, căci acest termen semnifică întotdeauna ceea ce place direct.” Rezultă că aprecierea unui fapt, a unui act calificat drept bun nu poate fi subiectivă, căci ea se bazează întotdeauna pe un concept. De altfel, bun şi agreabil pot coexista sub forma lor pozitivă sau negativă; se constată, o dată în plus, că agreabilul şi binele sunt legate de un interes, cu toate că ele diferă prin caracteristicile lor corespunzătoare.

Dimpotrivă, reflecția asupra frumosului este liberă de orice dispoziție interesată şi nu caută deloc utilul în obiectele sale; pe de altă parte, agreabilul şi frumosul diferă de bine, referindu-se la stări subiective, în timp ce ultimul se referă la obiecte a căror aprehensiune o avem cu ajutorul conceptelor. În cele din urmă, bun şi frumos au în comun faptul că presupun un principiu general şi, prin aceasta, pretind universalitate, primul datorită subsumării sale unor concepte precise în fiecare caz, al doilea datorită satisfacției pe care o procură şi care depinde de reflecția asupra obiectului care o cauzează, obiect care, fără să fie conceptualizabil, este totuşi cognoscibil de către intelect prin reprezentarea sa subiectivă comparată cu un „concept *nedeterminat*”, în timp ce agreabilul este subiectiv fără ca pentru aceasta să pretindă oarecum universalitatea.

Frumusețea este străină de orice interes. „Se numeşte interes satisfacția pe care noi o unim cu reprezentarea existenței unui obiect. Ea se raportează deci întotdeauna la facultatea dorinței, ca mobilul său determinant, sau cel puțin ca unindu-se cu necesitate cu acest mobil. Dar atunci când se pune problema de a şti

dacă un lucru este frumos, noi nu voim să descoperim interesul pe care [...] îl avem față de existența acestui lucru, ci felul în care îl judecăm, considerându-l pur şi simplu (dacă este vorba de intuiție sau de reflecție).” În această ordine de idei este posibil să considerăm că judecata estetică asupra unui obiect ce admite predicatul frumuseții este inevitabil falsificată de îndată ce considerații neestetice străine aspectului calitativ al frumuseții contemplate se introduc în acesta. O floare este frumoasă nu pentru că ea este utilă sau că procură ceva agreabil, ci prin forma sa. Este deopotrivă de absurd să afirmăm despre o statuie că nu este frumoasă, pentru că nu serveşte unui oarecare scop, sau despre un palat că este frumos, pentru că este confortabil. Desigur, aceste două calități nu sunt deloc compatibile, ci în fapt ele sunt independente una de alta. Noțiunea de dezinteres, necesară în legătură cu frumosul, este reluată, pentru a fi împinsă la extrem, de Schopenhauer, care plasează ideea de frumusețe la un nivel de abstracție, care să corespundă suprimării provizorii a voinței de a trăi, ea însăşi legată de intelect şi de bunăstarea subiectului.

Satisfacția pe care se întemeiază o judecată de gust nu are deloc un caracter utilitar şi nu poate fi legată de vreun oarecare interes. Cât despre judecata estetică, atunci când intervine interesul, ea îşi pierde puritatea; cu cât este mai dezinteresată, cu atât este mai pură şi corespunde calitativ obiectului judecat, dacă această caracteristică este frumosul. Aplicarea atributului frumuseții unui obiect nu poate fi făcută decât cu titlu subiectiv şi implică o afirmare generală; totuşi, valoarea sa universală se bazează cu siguranță pe postulatul dezinteresului personal al subiectului şi presupune negarea oricărui interes utilitar: „Agreabilul şi ceea ce este bun au amândouă o relație cu facultatea dorinței şi antrenează ca o consecință a lor, primul [...] o satisfacție de condiție patologică, celălalt o satisfacție pur practică, determinată nu numai prin reprezentarea obiectului, ci de asemenea prin cea a conexiunii subiectului cu existența acestuia. Nu numai obiectul, ci *chiar existența sa place*. De aceea judecata de gust este doar *contemplativă*, adică este o judecată care, indiferent de existența unui obiect, uneşte doar natura acestuia cu sentimentul de plăcere şi de neplăcere.”

Distincția dintre un obiect care place în sine, prin forma sa, şi un obiect care place prin însăşi existența sa este capitală; căci existența unui obiect îl pune în raport cu orientarea gândirii noastre reflexive. Un obiect agreabil este un obiect care *îmi este* agreabil, al cărui agreabil nu există decât în măsura în care eu îl resimt; tot astfel, un obiect, un act sau un fapt calificate drept bune sunt astfel pentru că ele sunt sau pot fi bune *pentru mine*, deşi indirect; în cazul agreabilului, simțurile mele sunt cele care judecă nemijlocit agreabilul care le este procurat, în timp ce în cazul a ceea ce este bun, satisfacția, fără să fie mai puțin personală, este mai puțin nemijlocită, pentru că este întemeiată pe conceptul de valoare practică obiectivă a binelui.

Noi suntem îndemnați, prin natura noastră, să investigăm agreabilul şi, prin rațiunea noastră, să investigăm ceea ce este bun. Există o tendință, o înclinație, naturală în primul caz, rațională în celălalt, în căutarea plăcerii rezultate din agreabilul procurat simțurilor prin efectul naturii şi a satisfacției procurate prin

aprobarea unui act de către raţiunea noastră, conform ideii conceptualizate pe care noi o avem asupra binelui şi pe care noi o respectăm. Or, noi nu ne putem sustrage nevoii de a investiga agreabilul, nici necesităţii de a respecta frumosul. Dar atitudinea faţă de frumuseţe este cea de *favoare*, care generează singura satisfacţie *liberă* şi dezinteresată care este cea procurată de frumos. Am putea conchide, împreună cu Kant, că din punct de vedere calitativ, „gustul este facultatea de judecare a unui obiect sau a unei lumi de reprezentări prin satisfacţie sau neplăcere într-un *mod total dezinteresat*. Numim frumos un obiect al acestei satisfacţii", care este subiectivă pentru că se bazează chiar pe o reprezentare, şi nu pe o idee conceptualizată de obiect.

Examinarea acestei ireductibilităţi a frumosului la un concept constituie unul dintre obiectele celui de-al doilea moment al studiului său, celălalt obiect fiind caracterul său de universalitate. Aşadar, se afirmă mai întâi că „frumosul este ceea ce este reprezentat fără concept ca obiect al unei satisfacţii universale". Această atitudine ce schiţează „dialectica judecăţii" defineşte o anumită restricţie adusă de subiectivitatea esteticii kantiene, de altfel absolută, restricţie care se bazează pe categoria de *cantitate*. Liberă de orice necesitate, de orice interes şi de orice supunere faţă de o utilitate oarecare, din punct de vedere calitativ, judecata estetică apare deopotrivă liberă de orice concept, ca şi de orice obligaţie de subsumare faţă de obiectul său, şi rămâne subiectivă. Singurul său fundament este reprezentarea obiectului asupra căruia s-a format. Această reprezentare are o natură dublă: ea este, pe de-o parte, produsul imaginaţiei şi al sensibilităţii; ea se prezintă, pe de altă parte, ca o stare emoţională subiectivă al cărei caracter principal este plăcerea specifică resimţită ca urmare a recunoaşterii implicite a unei corespondenţe existente între finalitatea formală a unui obiect şi principiul finalităţii.

Totuşi, considerat ca neconceptualizabil, „obiectul care produce o satisfacţie de care avem conştiinţa că este privată de interes, nu poate fi judecat ca incluzând un motiv de satisfacţie pentru toţi". Poziţia kantiană îşi menţine aici orientarea sa decisiv subiectivă. Obiectul judecăţii de gust nu poate avea un fundament obiectiv. Desigur, calitatea obiectului nu îi este refuzată, dar *Critica raţiunii pure* a arătat deja că acolo nu ar putea fi vorba decât despre un fenomen. De aceea, obiectul propriu-zis nu poate fi decât imaginea pe care noi o avem datorită simţurilor noastre. Desigur, aceasta este poziţia gnoseologică a lui Kant. Or, trecând de la obiectul simplu la obiectul estetic, această subiectivitate se accentuează, căci obiectul estetic se prezintă ca o reprezentare, nu numai ca o simplă imagine, dar de asemenea ca o plăcere particulară.

Dacă imaginea era născută dintr-un simplu proces de transformare a lumii obiective în lume percepută, adică subiectivă, reprezentarea obiectului (care, de altfel, *ţine locul*, în judecata de reflecţie, unui *concept* sub care ar putea fi subsumat acest obiect), sub aspectul său de plăcere individuală, ar deveni fundamentul subiectivismului estetic kantian. În aceste condiţii, nu ar putea fi vorba de obiecte estetice în general, ci de obiectele *mele* estetice, valabile doar pentru mine şi care, în afară de mine, nu ar putea pretinde un predicat de frumuseţe. Totuşi, este

adevărat că plăcerea subiectivă care constituie reprezentarea *mea* estetică a unui obiect rezultă din corespondența finalității sale cu principiul finalității pe care se întemeiază judecata mea. Or, această corespondență s-ar efectua într-un plan subiectiv în singurul caz în care principiul finalității în discuție ar fi fost principiul *meu* de finalitate, ceea ce este fals, ținând seama de caracterul său *a priori*. Acest caracter determină, în consecință, universalitatea judecăților întemeiate pe finalitate. Pe de altă parte, în pofida libertății recunoscute gustului deja în *Observații asupra sentimentului de frumos şi de sublim*, în pofida caracterului relativ al frumosului ca o calificare a unui obiect cu un anumit recul, judecata de gust apărea cantitativ absolută, pentru că pretinde să exprime caracterul estetic universal al obiectului a cărui considerație, doar sub aspectul său subiectiv, arată că nu numai el va fi frumos pentru o anumită categorie de subiecți şi privat de frumusețe pentru alta, etnică de exemplu, dar de asemenea că nu ar fi obiectul care să poată fi considerat frumos în afară de mine. Ceea ce mi-ar cauza o plăcere estetică nu ar putea evoca un sentiment analog la un alt subiect, şi reciproc, ar fi suficient ca un subiect oarecare să găsească frumos un obiect căruia să îmi fie posibil să îi atribui calitatea inversă. Devine evident despre Kant că el se rătăceşte pe calea subiectivismului estetic cu riscul de a se contrazice; atenuează deci deschiderea punctului său de vedere afirmând: „această judecată, în care noi avem conştiința eliberării de orice interes, trebuie să pretindă că este valabilă pentru toți, fără ca această universalitate să depindă de obiecte, adică universalitatea pe care el o pretinde trebuie să fie subiectivă."

Kant a produs mai multe exemple ale acestui relativism estetic în *Observații asupra sentimentului de frumos şi de sublim*; el susține totuşi că, deşi acest relativism nu poate fi, în fapt, negat, o judecată estetică subiectivă dată se prezintă ca putând şi trebuind să fie valabilă pentru fiecare. Este adevărat că, asupra anumitor frumuseți ale naturii, divergențele de gust personal nu sunt deloc vizibile; s-ar putea spune chiar că ele sunt aproape inexistente; or, nu tot astfel se întâmplă cu frumusețile artistice. În *Observații*, divergențele personale, naționale etc. de gust sunt explicate prin diferențe datorate obiceiurilor şi educației indivizilor. Se recunoaşte cu uşurință frumusețea obiectelor naturii, şi fiecare judecă conform propriilor sale preferințe. Dar dacă este vorba de o frumusețe artistică, părerile sunt mult mai împărțite. Gustul evoluează conform epocilor şi latitudinilor, în spațiu şi în timp. Divergențele de gust se accentuează totuşi în ceea ce priveşte creațiile artistice „contemporane" ale oricărei epoci. În această privință nicio considerație estetică nefiind, cel puțin în aparență, definitivă, subiectul se simte mai liber de a „legifera" cu convingere; şi vom întâlni criterii improvizate ale artei, lăudând sau blamând o oarecare pictură, pentru că aparține unui gen particular sau pentru că este tratată conform procedeului unei şcoli sau al alteia etc., adică formulând asupra lor judecăți estetice, care în realitate sunt judecăți ne-estetice, pentru că țin seama de fapte care nu au nicio importanță pentru aprecierea estetică a operei şi echivalează cu o conceptualizare a obiectului estetic, ceea ce le privează de

esteticitate. Unanimitatea gusturilor este un lucru precar cu privire la obiectele estetice, asupra cărora nicio judecată definitivă nu s-a formulat încă. Înțelegem de ce Kant insistă asupra faptului că universalitatea pe care o pretinde judecata estetică trebuie să fie subiectivă.

În realitate, un astfel de grad absolut de universalitate estetică obiectivă este inaccesibil, în afară de unele capodopere care ar merita numele de clasice şi care ar putea aparţine oricărei epoci, ceea ce nu ar putea constitui o regulă. Universalitatea judecății estetice nu are valoarea unei axiome, ci pe aceea a unui postulat; ea nu se impune spiritului prin ea însăşi şi cu atât mai mult nu este impusă de obiectul estetic; dimpotrivă, definitoriu este numai subiectul ce nu revendică decât avizul său, concretizat în forma pe care o îmbracă judecata sa. Noi tindem să considerăm judecățile noastre estetice ca universal necesare, în timp ce ele rezultă dintr-un joc liber al facultăților noastre de reprezentare şi din facultatea noastră de judecare. Nu există un imperativ categoric al gustului, după cum există unul practic, ci totul se petrece în noi ca şi cum s-ar lua în considerație o posibilitate asemănătoare. Noi credem că putem legifera domeniul gustului aşa formularea unei judecăți asupra unui obiect estetic. Fără să fie valabilă pentru toți, judecata estetică *pretinde* să fie. De altfel, calificarea de care am vorbit nu este o operație infailibilă sau absolută. Este, desigur, posibil să considerăm că, după calculul probabilităților, contemplatorul izolat are mai multe şanse de a judeca fals, cu toate că şi aici el nu ține seama de factori multipli, precum sunt formarea şi obişnuințele estetice ale diferiților subiecți; dar judecata sa, fiind liberă în principiu, prezintă tot atâtea şanse ca toți ceilalți laolaltă de a fi singura corectă şi, în orice caz, de o importanță egală cu a lor; fără să aibă o valoare legiferatoare, ea este autonomă.

Am putea înfățişa cazul în care contemplatorul ar părea să fie un subiect colectiv ca, de exemplu, atunci când este vorba de publicul unei reprezentații teatrale sau al unui concert. Se spune că piesa a plăcut sau că interpretarea operelor din program a fost aplaudată, dar numai printr-un artificiu al limbajului ne exprimăm astfel; căci unanimitatea este dificil de atins în asemenea cazuri. Mai exact, s-ar putea spune că piesa trebuie că a fost judecată ca frumoasă de majoritatea spectatorilor sau că majoritatea auditoriului concertului a reacționat favorabil, fără ca totuşi să fie îndreptățită identificarea diferitelor păreri personale. „Judecata de gust nu *postulează* adeziunea fiecăruia [...], ea se mulţumeşte să *atribuie* fiecăruia această adeziune, ca un caz al regulii de la care aşteaptă confirmarea, nu prin concepte, ci prin adeziunea celuilalt." Ea pretinde să nu fie decât o lege *a posteriori*, valabilă pentru cazuri individuale într-un număr nedeterminat, dar a cărei cvasi-totalitate ne este necunoscută, în afară de unul singur care este cazul nostru personal şi care este întotdeauna resimțit atât de puternic, încât suntem aproape convinşi că şi ceilalți subiecți nu ar judeca o frumusețe sau o pretinsă frumusețe naturală sau artistică altfel decât am judeca-o noi înşine.

Judecata estetică, după cum am spus, se bazează pe o stare particulară de plăcere rezultată dintr-o concordanță a finalității obiective cu principiul finalității în genere; în fapt, „orice senzație individuală nu decide decât pentru *subiect* şi propria

sa satisfacție", cu deosebirea aproximativă că prin cele ce urmează se presupune că această satisfacție este identică cu satisfacțiile corespunzătoare ale tuturor celorlalți subiecți chemați să judece obiectul care le cauzase. Aici nu este totuşi vorba de o ipoteză gratuită; noi suntem convinşi că toate spiritele judecă în acelaşi fel cu noi, şi intelectualismul kantian permite analizarea actului mintal al judecării, fără să afecteze valoarea sa universală. O identitate a condițiilor ar antrena o identitate a judecăților diferiților subiecți; totuşi, „universalitatea satisfacției nu este reprezentată decât subiectiv într-o judecată de gust", pentru că analiza judecății făcută de Kant, ținând cont de finalitate, este de fapt un procedeu filosofic la care subiectul ce reflectează nu a recurs, în mod natural sau în sine, căci este vorba de un procedeu care utilizează concepte. Sentimentul de plăcere estetică este, în pofida caracterului său subiectiv, definisabil obiectiv, exact pentru că este uniform, dacă nu identic la toți, astfel încât uniformitatea sa calitativă să poată defini universalitatea sa cantitativă.

Sentimentul de plăcere estetică, unul dintre aspectele reprezentării pe care noi o avem asupra unui obiect, este deci totodată subiectiv şi supra-personal. Subiectul crede că judecata sa este universal valabilă, pentru că se bazează pe o reprezentare estetică identică pentru toți. Această universalitate caracterizează nu numai judecata logică, ci de asemenea judecata de reflecție care se bazează pe date subiective, ca o stare aproape afectivă de plăcere estetică. Este vorba de o judecată particulară, atât datorită subiectului ce reflectează, cât şi obiectului reflecției. „O judecată universală obiectivă este întotdeauna subiectivă, adică dacă judecata este valabilă pentru tot ceea ce este inclus într-un concept dat, ea este, de asemenea, pentru toți cei care îşi reprezintă un obiect prin acest concept; dar este de o valoare *universală subiectivă*, adică estetică; neîntemeindu-se pe niciun concept, nu se poate conchide la o universalitate logică, căci acest gen de judecată nu este formulat asupra obiectului. Chiar de aceea universalitatea estetică atribuită unei judecăți trebuie să fie de un gen deosebit, pentru că ea nu uneşte predicatul de frumusețe cu conceptul obiectului considerat în întreaga sa sferă (logică), ci o extinde totuşi la întreaga sferă a celor care judecă." Această distincție pune în discuție pe de-o parte particularitatea obiectului estetic şi, pe de altă parte, pluralitatea generală a subiecților ce reflectează. Prima este o condiție *sine qua non* a judecății de gust, căci ea nu ar putea fi înlocuită decât printr-o generalitate caracteristică de concepte, ceea ce, pentru facultatea de judecare, ar determina o imposibilitate de procedare la o judecată de reflecție; conceptul ar face necesară o judecată logică, ce ar împiedica atribuirea caracterului de frumusețe unui obiect considerat drept estetic; căci „dacă frumusețea nu se raportează la sentimentul subiectului nu este nimic în sine."

Frumusețea nu poate fi ipostaziată; ea se va prezenta, prin urmare, ca relație între o finalitate obiectivă şi o finalitate *a priori*; dar va fi imposibil să o înfățişăm în afara obiectului estetic precis. Rezultă că nu se poate concepe o judecată estetică cu necesitate generală, ci doar o judecată estetică ce pretinde universalitate: „cu privire la cantitatea logică, toate judecățile de gust sunt *particulare*. Căci din

moment ce eu trebuie să raportez obiectul direct la sentimentul meu de plăcere şi neplăcere, şi totuşi fără a folosi concepte, aceste judecăți nu pot avea cantitatea unei judecăți universale obiective; deşi reprezentarea particulară a obiectului judecății de gust este transformată prin comparația ei cu un concept, urmând condițiile care determină această judecată, se poate ajunge la o judecată logică universală.“ În acest caz, ar fi vorba de o judecată logică ce nu ar fi pură, căci nu s-ar mai baza pe un concept, ci pe un *substitut de concept*, care ar fi un sentiment subiectiv, multiplicat parțial prin experiență; ar fi imposibilă judecarea estetică a obiectelor, referindu-ne doar la concepte. Nu există nicio regulă care să definească prin ce se recunoaşte frumusețea unui obiect; acest obiect trebuie să fie deci concret, pentru a avea o reprezentare estetică precisă.

În ceea ce priveşte prioritatea judecății de gust în raport cu sentimentul estetic, se pare că o plăcere rezultată doar din prezența unui obiect nu ar fi mai mult decât un simplu agrement; acesta ar implica socotirea obiectului (estetic) ca un obiect „util”, ceea ce Kant a exclus cu siguranță. Trebuie să admitem deci că plăcerea estetică constituie unul dintre aspectele reprezentării obiectului, de departe cel mai subiectiv, celălalt fiind imaginea formei acestui obiect. În raport cu reprezentarea imaginii pe care am putea-o numi reprezentare primară, aici ar fi vorba de o reprezentare secundară. Pentru Kant, „Comunicabilitatea universală subiectivă a reprezentărilor într-o judecată de gust, trebuind să se producă fără presupunerea unui concept determinat, nu poate fi altceva decât starea sufletului rezultată din jocul liber dintre imaginație şi intelect [...]; căci noi conştientizăm faptul că acest raport subiectiv ce convine cunoaşterii în genere trebuie de asemenea să fie valabil pentru fiecare şi, prin urmare, comunicabil universal ca fiecare cunoaştere determinată care se bazează totuşi pe acest raport ca o condiție subiectivă.” Suntem astfel tentați să considerăm că singura condiție *subiectivă* care face ca o reprezentare să fie universal valabilă este *cunoaşterea* obiectului judecății, care nu este posibilă estetic decât ca o bucurie a subiectului ce reflectează față de o formă. Definirea frumosului drept „ceea ce place universal fără concept” înseamnă recunoaşterea faptului că el exprimă un sentiment cu totul subiectiv, dar, în acelaşi timp, aplicabil tuturor subiecților, chiar dacă aici nu este vorba de o necesitate reală, ci doar de o pretenție a judecății considerată ca definitivă.

Ar fi poate posibil să trecem direct la studierea detaliată a celui de-al *treilea moment* al examinării frumosului înfățişat din punctul de vedere al relației scopurilor. Dar după cum acesta pune mai ales în discuție noțiunea de finalitate şi prin aceasta pe cea de formă, noi judecăm util să revenim, nu fără a fi subliniat că, la modul general, forma este manifestarea finalității unui obiect.

Judecata de gust se referă la principiul *a priori* al finalității şi, de asemenea, la cel de libertate. Este de altfel ceea ce permite ca în această judecată plăcerea să fie contemplativă, evitând astfel să trezească un oarecare interes. Fără îndoială, reprezentarea unui obiect nu reproduce deloc finalitatea obiectivă, ci reflectă o finalitate subiectivă în acord cu el. Finalitatea subiectivă a reprezentărilor indică „o

anumită finalitate a stării de reprezentare a subiectului, [...] dar nu o perfecțiune a unui obiect oarecare", care de altfel nu ar fi conceptualizată fără să implice noțiunea de scop; căci „judecata de gust este o judecată estetică, adică o judecată care se bazează pe fundamente subiective şi al cărei motiv determinant nu poate fi un concept, nici prin urmare conceptul unui scop determinat".

Ne dăm seama astfel de solidaritatea noțiunilor de concept şi de scop în întrebuințarea lor negativă, pentru a determina adevărata deschidere a judecății estetice. O astfel de judecată este, în genul său, „unică şi nu dă nicidecum o cunoaştere (fie şi confuză) a obiectului, ceea ce se produce doar printr-o judecată logică; dimpotrivă, judecata estetică se raportează la reprezentarea prin care este dat un obiect numai subiectului, nu face nicidecum cognoscibilă natura obiectului, ci numai forma finală a facultăților reprezentative care sunt antrenate. [...] Facultatea conceptelor după care acestea sunt confuze sau clare este intelectul şi, cu toate că el nu intervine într-o judecată de gust, în calitate de judecată estetică [...], el nu i se ataşează ca facultate de cunoaştere a unui lucru, ci ca facultate care determină judecata asupra acestuia sau a reprezentării sale [...] conform relației acestei reprezentări cu subiectul şi cu sentimentul său intern, şi desigur în măsura în care această judecată este posibilă după o regulă universală."

Ideea de universalitate a judecății estetice realizată totuşi în afara oricărei conceptualizări a obiectului său este strâns legată de cea a finalității acestui obiect, reprezentată printr-un principiu, dar care manifestă totodată o independență totală față de ideea unui scop precis. Plăcerea estetică se uneşte cu plăcerea intelectuală, pe temeiul unirii facultăților spiritului, exprimată prin reguli care nu vor fi cu siguranță reguli ale gustului, ci ale acordului gustului cu rațiunea, de exemplu; suntem astfel în măsură să vorbim despre un ideal de frumusețe. „Nu pot exista reguli obiective ale gustului care să determine prin concepte ceea ce este frumos, căci orice judecată ce provine din această sursă este estetică; ea are drept motiv determinant sentimentul subiectului, şi nu un concept al obiectului." Investigarea unui principiu al gustului care să ofere un criteriu universal al frumosului este vană şi contradictorie. Comunicabilitatea universală a senzației estetice este singura care determină un criteriu empiric, aşadar insuficient; ar fi mai conform realității să considerăm anumite producții reale ale gustului ca exemplare; dar adevăratul model al gustului este o idee simplă, care trebuie să existe în conştiința estetică a subiectului şi, prin urmare, să fie totodată subiectivă şi universală; ea este fără îndoială considerată în afara oricărei reprezentări finale, în pofida faptului că antrenează o finalitate (formală) considerată în sine, altfel frumosul pe care s-ar părea că îl determină s-ar confunda cu agreabilul. Caracterul subiectiv al judecății estetice, după cum rezultă, este menținut şi întărit prin caracterul său universal; departe de a corespunde unui concept, el pretinde totuşi asentimentul tuturor.

Al *patrulea moment* al investigării judecății de gust aplicate frumosului se referă la modalitatea conform căreia se prezintă obiectul estetic. Mai înainte de toate, trebuie să definim ceea ce, în estetica kantiană, constituie adevăratul sens al

termenului de modalitate, în limitele facultății de judecare. Orice reprezentare poate fi legată de o plăcere; „ceea ce eu numesc *agreabil* spun că acesta trezeşte în mine o plăcere reală. Dar despre *frumos* gândim că există o relație necesară cu satisfacția; această satisfacție este de un gen deosebit; nu este o necesitate teoretică în care am putea cunoaşte *a priori* că fiecare va resimți această satisfacție în fața obiectului pe care eu îl calific drept frumos; nu este nicio necesitate practică, unde din faptul conceptelor unei voințe pure a rațiunii care serveşte drept regulă ființelor ce acționează în libertate, satisfacția este rezultatul necesar al unei legi obiective şi semnifică doar faptul că trebuie să acționăm absolut (fără un alt proiect) într-un anumit mod. Ca necesitate concepută într-o judecată estetică, ea nu poate fi numită decât *exemplară*, ceea ce indică necesitatea adeziunii tuturor la o judecată considerată ca exemplu al unei reguli universale, imposibil de enunțat."

Orice judecată estetică particulară, considerată în corectitudinea sa, apare ca o aplicare deosebită a unei oarecare legi a gustului, subînțeleasă, dar niciodată explicit formulată, căci ea ar echivala atunci cu o conceptualizare a judecăților estetice particulare, ceea ce s-a recunoscut că este imposibil, pentru că ar antrena pierderea caracterului reflexiv al judecății estetice. O judecată estetică se întemeiază pe o reprezentare subiectivă, ce ține vag loc de concept, pentru că determină orientarea pozitivă sau negativă a judecății în discuție, dar care nu ar putea fi efectivă pe temeiul caracterului său particular. Reprezentări estetice de acest gen depind de reprezentarea generală pe care o avem despre frumusețe şi asupra căreia este imposibil să dăm o oarecare definiție. Dependența judecății estetice de o astfel de reprezentare generală a frumosului nu ar putea fi comparată cu subsumarea unui fapt față de un concept general, căci particularitatea conceptului constă în posibilitatea sa de a fi definit direct, în timp ce ideea de frumos în genere nu admite nicio definiție. Ea nici nu ar putea fi supusă – procesul metodic al examinării de către Kant este dovada – unei definiții nemijlocite, dar necesită apropierea indirectă de una, discret, pe care o consideră succesiv sub diferitele sale aspecte, şi o determină să îşi dezvăluie treptat secretele. Suntem obligați să gravităm fără încetare în jurul său, spre a investiga trăsăturile exterioare care să permită alcătuirea unei schițe verosimile, dacă nu adevărate. Ne apropiem de date precise asupra cazurilor particulare ce revelează manifest aceeaşi lege estetică a frumosului. Or, această dependență nu poate fi sesizată în sine. Noi o ghicim, fără să o putem explica prin concepte; în acest caz, ne-ar fi poate uşor să definim cu precizie principiul frumuseții la care se raportează obiectele estetice, cu singura diferență că frumosul şi-ar fi pierdut în acelaşi timp caracterul său principal, acela de a fi insesizabil în sine de intelect. Judecata estetică presupune o judecată generală *transcendentă*, care constituie principiul implicit determinat, dar care nu poate fi definit fără a fi distrusă natura judecății estetice particulare. În aceasta constă particularitatea naturii acestei judecăți considerate din punctul de vedere al modalității prin care se prezintă.

Această judecată apare de altfel ca efectul necesar al unei cauze, care este cu siguranță relația obiectului căruia îi este aplicată ideea de frumusețe cu însăşi

această idee, exprimabilă în afara diverselor cazuri ale aplicării sale. Obiectul estetic devine cu necesitate astfel de îndată ce ne referim la ideea de frumusețe pe care o concretizează dintr-un punct de vedere întotdeauna nou, care serveşte la îmbogățirea cunoaşterii, fără ca totuşi să poată să îi dea un conținut conceptual. Această necesitate nu are nimic determinat şi, în consecință, nu se opune defel caracterului *liber* al judecății de gust, caracter care se raportează doar la independența facultății de judecare de orice constrângere interesată, putând astfel să determine o apreciere subiectivă a agreabilului sau a caracterului moral al unui obiect sau fapt. Afirmând deci că judecata de gust este necesară, înțelegem prin aceasta că ea este generată de un raport direct, cu toate că indefinisabil, între obiectul estetic şi ideea de frumusețe, şi că acest raport este temeiul existenței judecății la care se referă. Dar chiar pe temeiul imposibilității de definire, în formarea judecății estetice printr-un concept, a ideii generale de frumusețe, adică subsumarea frumuseții obiectului estetic la un concept adevărat, este de negândit că o astfel de judecată ar putea fi considerată ca obiectivă şi ar constitui, în fapt, o lege; dimpotrivă, necesitatea sa este doar subiectivă. De aceea conținutul judecății de gust nu este valabil decât pentru subiectul care o emite, cu toate că acest subiect consideră conținutul judecății sale ca fiind aplicabil judecăților posibile prin analogie ale oricărui alt subiect, întemeindu-se doar pe caracterul de necesitate ce pare a fi caracterul predominant al acestei judecăți. Dar, în afara acestor considerații, nu este deloc posibilă conceperea necesității judecății estetice, recunoscută subiectiv, ca o obligație universală; dimpotrivă, ea nu poate fi recunoscută decât ca fiind *condiționată*.

DEVENIREA CUPLULUI UMAN KANTIAN PRIN TRIADA CATEGORIALĂ: *ADEVĂR, FRUMOS, BINE*[1]

RODICA CROITORU[2]

Abstract: During his *precritical* period, respectively in the essay *Observations on the Feeling of Beautiful and Sublime* and in his manuscript notes on it, Kant used to analyze the relations of the human couple on the model given by the Greek antiquity through the triad beautiful, good and truth. It seemed to him quite convenient, so that Kant interpreted the human relations either in the couple or in the social framework even in his *doctrinar* period, represented by the *Anthropology from a Pragmatic Point of View*.

Keywords: beauty, sublime, feeling, good, truth, human behavior.

În relaţiile cuplului uman, perioada **precritică** a gândirii kantiene poate fi considerată ca o dezvoltare în vederea reglementării sale prin **universalitatea** principiului moral, care se va realiza în perioada **critică**. În textul de faţă, ne vom ocupa de momentul **devenirii**, pe baza *Observaţiilor asupra sentimentului de frumos şi sublim* (1764)[3] şi a *Notelor* de manuscris[4] scrise de Kant pe marginea acestor observaţii. Nu de puţine ori, de-a lungul operei sale, Kant ne cere să ne întoarcem la antichitatea greacă, ce ne-a oferit modele de gândire, perspective şi metode devenite clasice. Din bogăţia de idei a culturii greceşti, de această dată el a ales perspectiva valorică: **frumos, bine, adevăr**, care a servit secole de-a rândul la interpretarea diferitelor momente ale spiritualităţii umane. Prin diversitatea ei valorică va interpreta el relaţiile şi comportamentul cuplului uman, chiar şi după ce va realiza necesitatea principiului universal, respectiv în perioada sa **doctrinară**, reprezentată de *Antropologia din perspectivă pragmatică* (1798).

---

[1] Text prezentat într-o versiune anterioară la al XXXII-lea Congres Internaţional al Asociaţiei Societăţilor de Filosofie de Limbă Franceză, Carthagina, Tunisia, 29 aug.-2 sept. 2008, publicat în *L'universel et le devenir de l'humain*, ed. Ali Chenoufi, Taoufik Cherif, Salh Mosbah, Tunis, 2010, p. 261-266.

[2] Cercetător ştiinţific gr. I, Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru" al Academiei Române, Bucureşti.

[3] Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, Herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften , Band II, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, p. 207-256, Hrsg. von Paul Menzer, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968. În paginaţia notelor de subsol ea va fi marcată cu I.

[4] Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, Herausgegeben von der Akademie der Wissenschaften, Band XX, Handschriftlichen Nachlaß, *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, p. 3-192, Hrsg. von Gerhard Lehmann, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1942. În paginaţia notelor de subsol ea va fi marcată cu II.

Epoca modernă, în măsura în care a cultivat valorile clasice, a rafinat relațiile interumane, făcând din trebuință doar suportul unui larg evantai de înclinații şi aşteptări, care au modelat comportamentul uman. În estetica sa **precritică** concepută antropologic, Kant a adaptat triada antică cuplului modern, care trebuie să formeze un întreg moral, ce urmează să se integreze în existența socială din ce în ce mai complexă. Drept urmare, cele două persoane ale cuplului, bărbatul şi femeia, vor avea funcții complementare, în care se vor regăsi elementele triadei sus-menționate şi derivatele acesteia. Să vedem cum se realizează această perspectivă valorică în relațiile de cuplu, care 1) fac apel la o zestre intelectuală a membrilor săi, determinată prin **frumos** şi **adevăr**, 2) se consolidează prin virtute şi antrenează **binele** şi 3) trebuie să formeze prin cuplu o unitate morală, care se realizează prin egalitate, unde gustul rafinat al femeii rezultat din intelectul ei **frumos** se completează cu **sublimitatea** intelectului profund al bărbatului.

1) Prin natura lor, femeilor li se atribuie o înclinație puternică față de **frumusețe**, ca şi față de componentele sale, ca delicatețea şi rafinamentul, înclinație care se manifestă într-un sentiment înnăscut al frumosului, care prin puterea lui reuşeşte să rafineze chiar şi sexul masculin. Tot din această înclinație s-a modelat o facultate intelectuală corespunzătoare. Important este faptul că din punct de vedere calitativ ea nu este considerată inferioară facultății intelectuale a bărbaților, în condițiile în care mentalitatea epocii ezita să o recunoască. Ceea ce face Kant spre a pune de acord gândirea sa modernă cu mentalitatea conservatoare a epocii este distincția dintre intelectul „mai frumos" al femeii şi intelectul „mai profund" al bărbatului[5], care lasă impresia că are semnificația **sublimului**. Specific intelectului frumos este faptul că el alege pentru obiectele sale tot ceea ce este înrudit cu sentimentul cel mai rafinat, lăsând deoparte cunoştințele abstracte care, deşi folositoare, sunt aride. În viața de cuplu, un astfel de intelect frumos este mai puțin eficient decât intelectul practic al bărbatului, ce poate fi creditat cu o înțelegere întemeiată mai mult pe experiență, dar din această cauză nu este mai puțin necesar. Aşadar, perechea care trebuie să constituie prin unirea bărbatului cu femeia o „persoană morală unică"[6] este bine să fie condusă şi însuflețită de **intelectul bărbatului**, în asociere cu **gustul femeii**, căruia i se atribuie îndeosebi libertate şi corectitudinea senzației. Rezultă că intelectul frumos al femeii este pus în valoare de gust care, prin reciprocitate, ridică şi calitatea intelectului practic al bărbatului în unitatea cuplului, precum şi a comportamentului acestuia în genere. Kant spune că, datorită influenței feminine, „moravurile bărbatului au devenit mai plăcute, comportamentul său mai amabil şi mai desăvârşit şi ținuta sa mai delicată"[7]. Într-un astfel de raport în care nu se înfruntă două intelecte de calități

[5] *Op. cit.* I, p. 229. În ediția românească, Immanuel Kant, *Opere*. *Observații asupra sentimentului de frumos şi sublim. Note la Observații asupra sentimentului de frumos şi sublim*, traducere, studii introductive, studii asupra traducerii, note, bibliografie, index de concepte german-român, index de termeni de Rodica Croitoru, Bucureşti, Editura All, 2008, p. 69.

[6] *Op. cit.,* I, p. 242; ed. rom., p. 83.

[7] *Op. cit.,* I, p. 241; ed. rom., p. 82.

diferite, ci intelectul şi gustul trebuie să se completeze reciproc, nu se pune problema întâietății. Acolo unde se pune, ea este, după Kant, semnul unui gust dezechilibrat care, în loc să dea un înveliş frumos activităților casnice, dă frâu liber înclinațiilor către dominare. Or, în acest caz trebuie avută în vedere numai necesitatea, care constă în complementaritatea sarcinilor în conformitate cu caracteristicile antropologice ale persoanelor cuplului.

Cu privire la gustul care se formează în vederea şi în cadrul căsătoriei, despre bărbat se spune că reacționează față de obiectul frumos printr-o „pasiune violentă, perplexitate şi un dor nestins", iar femeia printr-o „afecțiune calmă". În această înfruntare dintre forță şi afecțiune, într-o societate civilizată, cel care posedă forță trebuie să fie dependent de cea care nu are decât atracțiile sale, de a căror valoare este conştientă. De aceea se spune că nu este bine ca o femeie să vină în întâmpinarea bărbatului cu declarații de iubire, pentru că, din stăpână a inimii sale şi egală în economia viitorului cuplu, ea ar deveni sclava sa[8]. Femeia, care îşi stăpâneşte bine afecțiunea şi sensibilitatea în genere, are deopotrivă un gust rafinat în stimularea sensibilității bărbatului; dimpotrivă, bărbatul nu are un gust rafinat în stimularea sensibilității partenerei, drept pentru care se spune că el place din întâmplare, atunci când nu îşi propune să placă. Dificultățile native ale bărbatului în probleme de gust se reflectă asupra felului în care alege, şi numai atunci când el s-a civilizat îşi alege o femeie în funcție de gust, în timp ce femeia, datorită intelectului său frumos, face alegeri în general numai în funcție de gust, preocupându-se îndeosebi de ceea ce o atrage, nu de necesitățile vieții. Ea îl lasă pe bărbat să se îngrijească de trebuințe, pentru ca ea să se preocupe de gust, de amuzamente şi să imite după cum îi cere moda. La fel ca şi gustul estetic, şi gustul moral poate fi înclinat către imitație, spre deosebire de principiile morale, care sunt unice şi universale şi se ridică deasupra modelelor particulare supuse imitației. Şi astfel de modele supuse imitației sunt mai numeroase acolo unde există mari diferențe sociale între oameni. De aceea gustul este mai rafinat în societățile cu o stratificare mai mare în clase sociale (de exemplu, în societățile de tip feudal) şi mai grosier în cele cu o stratificare mai mică (de exemplu, în diferitele tipuri de republici).

Din frumosul asociat intelectului feminin, ca şi din gustul cu care femeia participă la unitatea cuplului, rezultă „arta de a apărea". Ca aparență, ea ni se prezintă ca un „neadevăr", dar nu ca o minciună, pentru că este lipsită de intenționalitatea negativă a minciunii; dar ca artă, ea este un truc acceptabil de care dispune femeia, în măsura în care decurge dintr-o înclinație naturală, căreia ea se străduieşte să îi dea curs, drept care un astfel de neadevăr este considerat de Kant chiar „mai încântător decât adevărul"[9]. Şi dacă arta aparenței ne încântă, este pentru că ea are, la fel ca orice artă, o valoare de divertisment, care ne îndeamnă spre amuzamente ideale „al căror obiect nu se află în lucruri"[10], ci în capacitatea

[8] *Op. cit.,* II, p. 187; ed. rom., p. 227.
[9] *Op. cit.,* II, p. 73; ed. rom., p. 148.
[10] *Op. cit.,* II, p. 134; ed. rom., p. 188.

sufletului nostru de a le simți. Acest gen de artă care provine din însăşi ființa feminină este înrudită cu frumusețea de durată, care se întemeiază, de asemenea, pe aparență. De aceea se spune că arta aparenței, pe care femeile o posedă într-un grad foarte înalt, contribuie la consolidarea cuplului, pentru că îi face fericiți pe bărbați.

2) Conform înclinației sexelor, respectiv către frumos şi sublim, virtutea femeii este o „virtute frumoasă", drept care pentru ea acțiunile virtuoase au semnificația de moral-frumoase; iar virtutea sexului masculin este o „virtute nobilă"[11]. Cu o astfel de înclinație către frumos, femeia va evita răul, nu datorită semnificației sale morale negative, respectiv pentru că este nedrept, ci pentru că se opune propriei sale înclinații naturale şi îi apare ca **urât**. Din asocierea virtuții cu frumosul, iar nu cu datoria, rezultă că femeia se va ține departe de ceea ce este necesar sau obligatoriu şi decurge din principiul datoriei. Dar dacă despre sexul frumos se spune că nu are o înclinație prea evidentă față de principii, aceasta nu este datorită vreunei discriminări a sexului frumos, dat fiind că nici despre sexul masculin nu se spune că excelează în privința principiilor. Această lipsă de înclinație indică mai degrabă dificultăți în însăşi abordarea principiului. Deşi Kant invocă atât **voința**, cât şi **rațiunea**, el ezită totuşi să subordoneze rațiunii umane voința, pentru a limita impulsurile şi înclinațiile care îndepărtează acțiunile practice de universalitatea principiului. În plus, încă nu au fost evidențiate universalitatea rațiunii umane şi capacitatea sa de autolegiferare. Kant caută deocamdată în exterior, iar **providența** este una dintre posibilități. Se spune, aşadar, că providența a înzestrat femeia cu senzații favorabile şi binevoitoare, un sentiment elevat al bunei-cuviințe şi un suflet amabil; iar unde providența nu a făcut îndeajuns, femeilor li se trece cu vederea, multe dintre slăbiciunile lor fiind considerate drept greşeli frumoase. Una dintre ele, precum este **vanitatea**, care se reproşează adesea sexului frumos, este taxată şi ea drept o „greşeală frumoasă"[12]. Virtutea, care nu este susținută îndeajuns de frumos, poate fi exprimată şi de cealaltă valoare reprezentativă a esteticului, care este sublimul. În acest sens, Kant spune că „dintre proprietățile morale numai adevărata virtute este sublimă"[13]. Atâta timp cât virtutea şi moralitatea în genere nu vor fi determinate deductiv din principiul intern al rațiunii, un cumul de elemente exterioare, estetice sau cognitive, vor ține locul principiului. Între acestea, alături de valorile estetice care dau seama asupra genului agentului moral ce practică virtutea, valoarea cognitivă a **adevărului** dă seama asupra excelenței virtuții. Aşadar, o virtute care a atins maximumul său va fi adevărată; şi după cum Kant defineşte astfel de concepte prin „completitudine", o virtute adevărată va fi şi o virtute completă. Ea „se dovedeşte numai cu principii"[14]; şi chiar dacă principiul virtuții nu are acum universalitatea viitorului principiu formal, gândirea necesității lui se face simțită. Şi la fel ca virtutea, respectul şi

[11] *Op. cit.,* I, p. 231; ed. rom., p. 72.
[12] *Op. cit.,* I, p. 232; ed. rom., p. 72.
[13] *Op. cit.,* I, p. 224; ed. rom., p. 63.
[14] *Op. cit.,* I, p. 217-218; ed. rom., p. 55.

bunăvoința care au atins maximumul sunt exprimate prin adevăr[15]. Cu toate că adevărul se prezintă ca o perfecțiune, când ne referim la viața socială, în *Note la Observații asupra sentimentului de frumos şi sublim*, reiese că alta este perfecțiunea cea mai mare: ea este **aparența frumoasă**, despre care se spune că „merge aici mult mai departe”[16] decât adevărul, astfel încât în timp ce „adevărului i se potriveşte numai halatul”, aparenței i se potrivesc „veşmintele *de paradă*”[17]. Adevărul este iubit constant şi îşi are locul său stabil în sufletul nostru la fel ca obligația, dat fiind că înclină mai mult către obligație decât către frumos; aparența însă face ca în sufletul nostru să se reînnoiască mereu sentimentul îndrăgostirii[18].

Din perspectiva universalității principiului moral, unul şi acelaşi pentru femei şi pentru bărbați, cel mai potrivit ar fi ca virtutea să îşi asocieze valoarea morală a **binelui**. Dar în această etapă a devenirii, binele ca obiect al legii morale nu a stabilit nicio relație cu voința şi datoria pentru care să aibă sens virtutea; el nu deține altă funcție în afară de aceea de valoare constitutivă a triadei antice, prin care pot fi puse în valoare sau definite alte valori morale sau practice, cu o generalitate mai mică. Cât de departe este încă binele actual de viitorul său rol **critic** ca obiect al moralității se vede din afirmația lui Kant, care spune că „binele moral dă mai degrabă înțelepciune”[19], care este compatibilă cu virtutea, dar nu îi este constitutivă. Deocamdată, între **virtute** şi **bine** nu există o relație necesară, datorită sferei binelui, extinsă şi asupra existenței în genere, în comparație cu virtutea, care este limitată doar la sfera moralei. De aceea, se spune că în starea naturală, cu o moralitate neîntemeiată pe principii, ci pe reguli practice şi pe cutume, poți fi bun fără virtute[20], pentru că reducerea vieții la simpla trebuință dă posibilitatea stabilirii de relații practice îndreptate către un bine existențial în lipsa unor relații care să cultive binele moral independent de propria trebuință. Această situație se poate întâlni şi în starea civilizată, pe care o face posibilă societatea modernă, cu o moralitate mai evoluată, dar nu până la înțelegerea principiului universal; aici virtutea, în sensul de depăşire a obstacolelor, se disociază de binele practic în genere, care nu țintește mai departe de evitarea răului. Kant spune: „Acea femeie care nu a dobândit niciun gust deosebit față de distracții, *galanterii* şi vanități poate fi bună fără virtute şi inteligentă fără să despice firu-n patru. Dar dacă este scoasă din mediul şi situația acestui amuzament rafinat este supusă la o mie de tentații şi atunci îi este necesară virtutea pentru a fi o femeie bună.”[21] Față de valoarea **critică** a binelui care, împreună cu voința şi datoria, susține întreaga construcție morală, valoarea **precritică** a binelui este devansată de virtute, care apare ca o constantă, nu ca o atitudine în devenire în exercitarea datoriei:

[15] *Op. cit.,* I, p. 247 sbs., p. 224; ed. rom., p. 62.
[16] *Op. cit.,* II, p. 48; ed. rom., p. 133.
[17] *Op. cit.,* II, p. 179; ed. rom., p. 219.
[18] *Op. cit.,* II, p. 125, 181; ed. rom., p. 182, 222.
[19] *Op. cit.,* II, p. 135; ed. rom., p. 189.
[20] *Op. cit.,* II, p. 11; ed. rom., p. 108.
[21] *Op. cit.,* II, p. 184-185; ed. rom., p. 224.

„calități morale bune [...] în măsura în care se armonizează cu virtutea, vor fi considerate [...] nobile."[22]

3) Unitatea cuplului, care se realizează prin căsătorie, face posibilă modelarea perfecțiunii feminine, unde femeia cea mai perfectă va trebui să cunoască rafinamentele vieții, manierele, arta de a fi galantă, să aibă un gust cultivat, dar să fie totodată gata să se dispenseze de toate acestea prin virtute, pentru a se dedica simplității vieții de familie. Şi femeia trebuie să renunțe la rafinamentele vieții pentru că ea are nevoie chiar de mai multă virtute în căsătorie decât bărbatul; şi are nevoie pentru că ea este cea care trebuie să inspire bărbaților **virtutea** şi să îşi conducă partenerul cu bunătate în existența casnică. Datorită acestor aşteptări şi sacrificiului care i se cere, se spune că „femeia este gresia care ascute virtutea"[23]. Receptivă la virtute şi totodată modelată prin aceasta, femeia poate forma împreună cu bărbatul unitatea morală conformă voinței sale; astfel încât într-o căsnicie bună „soțul şi soția să aibă numai o voință şi ea este voința femeii; într-o căsătorie rea", spune Kant, „se întâmplă acelaşi lucru, dar cu deosebirea că în primul caz bărbatul este de acord cu voința femeii în timp ce în al doilea caz el este în dezacord cu ea, dar i se supune"[24]. Această unitate de voință are loc în societățile civilizate şi, în general, în starea de opulență; în starea naturală de simplitate, bărbatul este cel care îşi **impune** voința în cuplu. Conform marii valori pe care Kant o acordă facultății **sensibile** în această etapă, se spune că **înclinația,** şi nu **intelectul** trebuie să susțină voința spre a prelua conducerea. Ea poate fi înclinația bărbatului sau a femeii, dar ultima este considerată de el cea mai bună. Şi înclinația femeii este considerată cea mai bună pentru că femeia este cea a cărei facultate sensibilă excelează față de cea a bărbatului în ceea ce priveşte frumosul şi gustul, în timp ce bărbatul nu excelează prin sensibilitate, ci prin profunzime şi eficiență. Acest gen de unitate realizată prin complementaritatea funcțiilor celor două persoane ale cuplului nu o pune în inferioritate pe niciuna, după cum se întâmpla cu femeia în starea naturală. De aceea, se cere ca unitatea în căsătorie să fiinţeze prin **egalitate**, pentru că cele două ființe au reciproc nevoie una de alta, atât în ceea ce priveşte plăcerea, cât şi trebuința: „Bărbatul nu se poate bucura de nicio plăcere a vieții fără femeie şi aceasta de nicio trebuință în lipsa bărbatului. [...] Bărbatul se va ocupa conform înclinației sale doar de nevoi simple după judecata sa şi va căuta amuzamente după judecata femeii din care va face nevoi."[25] Astfel se completează funcțiile cuplului în condițiile în care calitatea intelectului practic al bărbatului este ridicată de gustul rafinat al femeii. Şi pentru că bărbatul are un intelect care trebuie să funcționeze cât mai bine nu numai în cuplu, dar şi în societate, el nu se serveşte, precum o face femeia, de ceea ce îi pune la dispoziție natura, ci de ceea ce îi pune la dispoziție societatea, respectiv de constituția civilă prin intermediul autorității publice. Drept

[22] *Op. cit.,* I, p. 215; ed. rom., p. 53.
[23] *Op. cit.,* II, p. 109; ed. rom., p. 172.
[24] *Op. cit.,* II, p. 189; ed. rom., p. 229.
[25] *Op. cit.,* II, p. 73; ed. rom., p. 148.

urmare, bărbatul va ține mult la judecata sa, conform căreia va trebui să ia deciziile cuplului, în timp ce femeia se va orienta mai mult după judecata altora; ceea ce se va întâmpla şi atunci când urmează să se căsătorească, când femeia nu se bucură de independența alegerii, pe care o va face „nu în dezacord cu judecata părinților"; bărbatul însă va alege conform judecății sale[26]. Independența judecării îi este recunoscută şi în cadrul cuplului, drept care Kant spune: pentru ca soția ta să te onoreze, „să nu fii tu însuți robul opiniei altuia". Ca urmare, bărbatul trebuie să fie atent la aspectul şi la orientarea căminului său, să prefere gustul mai degrabă decât luxul, confortul mai degrabă decât belşugul şi invitați aleşi mai degrabă decât mâncăruri alese. Pentru a realiza acest ideal casnic-social, femeia nu ar trebui să stea deoparte, ci, spune Kant, „ar fi mai bine pentru femei dacă ar munci efectiv"[27]; prin această revendicare trebuie să înțelegem că femeii i se cere să nu aibă doar îndeletniciri casnice, pentru care să facă uz doar de **virtute**, ci şi îndeletniciri cu o valoare nemijlocit socială, care să îi solicite deopotrivă şi celelalte facultăți în care excelează, ca **gustul** şi **voința**.

[26] *Op. cit.,* II, p. 8; ed. rom., p. 104.
[27] *Op. cit.,* II, p. 54; ed. rom., p. 137.

RECONSTRUCȚIA CATEGORIALĂ A EXISTENȚEI

ADRIAN NIȚĂ[1]

Abstract. The paper treats the categorial reconstruction of the concept of existence from the point of view of relationship between permanence and change: if existence gives us a view of the world like a persistent whole, enduring through time, how is change to be explained? If existence offers us a view of a changing and becoming world, then how is to be explained its persistence? In the first chapter, we will focus on permanence, that is on substance, showing how it was conceived by Aristotle and Leibniz, and then on Kant's explanation of change and permanence. The second chapter shows how categorial reconstruction of existence leads to the problem of appearance, given the fact that existing things only appear to be. In the third chapter, permanence is explained in terms of actuality: the existence is nothing but the actuality. We will analyze Leibniz's and Whitehead's views on the relation between actual and possible. Finally, in the fourth chapter we will show how actuality contains the germs of change, and in order to prove that we will show that being of things is just their becoming, as argued by Noica and Whitehead.

Keywords: metaphysics, existence, being, becoming, change, substance, actual and possible.

Una din cele mai importante categorii ale metafizicii, existența, permite obținerea unei imagini extrem de concludente cu privire la felul cum este lumea, la natura omului sau la rolul omului în lume. Existența este o categorie, probabil cea mai abstractă din filosofie, care permite o bună poziționare pentru studiul ființei şi al esenței, dar şi pentru studiul devenirii şi al celorlalte categorii proprii existenței spațio-temporale. Aşa se face că în istoria metafizicii, categoria existenței s-a transformat treptat din categorie în supercategorie, a trecut de la posibilitatea decupării conceptuale a lumii (existența ca un concept) la cea a decupării teoretice a lumii (existența ca teorie). Faptul cel mai remarcabil din acest punct de vedere este că în metafizica secolului al XX-lea conceptul existenței este folosit ca o supercategorie tocmai pentru a oferi o imagine cuprinzătoare despre lume ca întreg, cum vedem că e cazul la Whitehead cu categoriile existenței. În celebra sa schemă categorială sunt nu mai puțin de opt categorii ale existenței, dintre care două, entitățile actuale şi obiectele eterne, au o finalitate extremă, celelalte şase tipuri de existență având un anumit caracter intermediar.

Ne propunem să abordăm în textul de față reconstrucția categorială a existenței din perspectiva problemei permanență-schimbare: dacă existența ne oferă o imagine asupra lumii ca un întreg permanent, persistent în timp, cum se explică schimbarea? Din cealaltă perspectivă, a devenirii, problema este următoarea: dacă existența ne oferă o imagine despre lume ca ceva aflat în permanentă schimbare, în

[1] Cercetător ştiințific gr. II, Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru" al Academiei Române, Bucureşti; conf. univ. dr., Universitatea din Craiova.

transformare, cum se explică permanența lucrurilor existente? Avem aici o tensiune care nu se simte în cazul ființei. Este celebră abordarea parmenideană în care accentul se pune pe unitate, pe identitate, pe acelaşi, pe lipsa de temporalitate etc. Se poate astfel susține că a fi ține de unu, în vreme ce multiplicitatea ține de lumea aparentă, de felul cum se manifestă ființa. Tot la fel, despre ființă se spune că este şi că nu poate decât să fie, că este identică cu sine, deşi în formele sale de manifestare pot apărea caracteristici care să ducă la diferență şi la diferit.

Abordarea noastră va fi sintetică şi expozitivă, concentrându-ne asupra teoriei existenței elaborate de Aristotel, Leibniz, Kant, Whitehead şi Noica. Am lăsat deoparte alte reconstrucții categoriale ale existenței, urmând ca într-un studiu ulterior să ne concentrăm asupra altor aspecte ale teoriei existenței. În primul capitol vom aborda problema permanenței, respectiv a substanței, aşa cum a fost tratată de Aristotel şi Leibniz, dar urmată de o scurtă privire asupra felului cum a înțeles schimbarea şi persistența Kant în *Critica rațiunii pure*. Capitolul al doilea arată cum reconstrucția categorială a existenței a condus la problema aparenței, în condițiile în care lucrurile existente doar par să fie. De exemplu, agregatele de monade ale lui Leibniz permit schimbarea la un nivel de suprafață, ele fiind „fondul" pe care se produce schimbarea (deşi, adevărata schimbare are loc la nivelul fiecărei monade). Se ajunge astfel la necesitatea reconsiderării rolului senzației şi percepției pentru a se da seama de existență. În capitolul al treilea, permanența este explicată în termeni de actualitate: existența nu este de fapt altceva decât actualitatea. Este astfel nevoie să vedem raportul lumii actuale cu lumile posibile, aşa cum apare acesta la Leibniz şi la Whitehead. În capitolul al patrulea vom arăta cum actualitatea conține în sine germenii schimbării, iar pentru aceasta vom demonstra cum ființa lucrurilor este tocmai devenirea lor, după cum afirmă Noica şi Whitehead.

Permanență şi substanță

Una dintre cele mai celebre reconstrucții categoriale ale existenței este cea care pune în centru noțiunea de substanță, în condițiile în care tot ceea ce devine, devine prin ceva şi din ceva[2]. Există deci ceva aflat la începutul procesului de schimbare, adică punctul său de plecare, şi există ceva aflat la sfârşitul procesului, respectiv un punct de sosire. Schimbarea nu se produce din nimic, respectiv, dacă vrei să obții ceva din nimic nu vei ajunge la nimic.

Dintre multiplele sensuri ale substanței despre care tratează Aristotel, ne vor interesa în special cele două sensuri fundamentale ale substanței: substratul şi subiectul. În primul rând, substanța este aceea care oferă substratul pe care se produce orice schimbare, mai precis ceea ce oferă permanența, persistența pe baza căreia se pot ivi schimbările. Numai în virtutea faptului că substanța are această

[2] Aristotel, *Metafizica*, VII, 8, 1033a.

calitate eminentă se poate susține că schimbările nu aduc cu ele neființa. Devenirea nu este altceva decât o modificare a caracteristicilor substratului. Astfel, Aristotel este îndreptățit să susțină că întrebarea despre ființă se reduce de fapt la întrebarea despre substanță: „obiectul veşnic al tuturor cercetărilor trecute şi prezente, întrebarea ce se pune întotdeauna, adică: Ce este Ființa? se reduce de fapt la întrebarea: Ce este Substanța? Acesta e elementul despre care unii afirmă că e unitar, alții că e multiplu, pentru unii elementele fiind în număr limitat, iar pentru alții nelimitat. Iată de ce şi pentru noi ținta de căpetenie, primă şi, ca să zic aşa, unică va fi să studiem ce este Ființa considerată din acest punct de vedere."[3] Această sintagmă, „ființa considerată din acest punct de vedere", trimite tocmai la natura existenței, adică la acele elemente care fac ca, în ciuda schimbărilor, ființa să fie una, să fie identică cu sine, eternă etc[4].

În al doilea rând, substanța este subiect în condițiile în care se pot face atribuiri de calități numai pentru ceea ce este o substanță şi, în mod eminent, pentru ceea ce Aristotel numeşte „substanță primă". Atunci când spunem „Socrate este înțelept", atribuim o proprietate unei substanțe, mai precis substanței prime Socrate. Desigur, Aristotel are dreptate să observe că pot exista mai multe situații. El trece în revistă patru: 1) unele lucruri sunt enunțate despre un subiect, dar nu sunt niciodată într-un subiect; aşa este cazul cu „om" din propoziția „Socrate este om"; 2) alte lucruri sunt într-un subiect, dar nu sunt enunțate despre un subiect; de exemplu, albeața din „Socrate este alb", în sensul că Socrate are această culoare. În schimb, nu putem spune că ceva ar fi albeață; 3) alte lucruri sunt enunțate despre un subiect şi sunt într-un subiect, cum este cazul cunoştinței; 4) există lucruri care nu sunt într-un subiect şi nici nu sunt enunțate despre un subiect. Acesta este cazul cel mai interesant, şi anume, cazul substanței prime. Socrate nu este într-un subiect, căci chiar el este subiectul, şi nici nu poate fi enunțat despre un subiect, căci ar trebui să fie un predicat. Dar, prin definiție, Socrate este subiectul propoziției, în calitatea lui de substanță primă, astfel încât nu ar putea fi enunțat despre un subiect[5].

Se observă cât de importantă este pentru Aristotel această ultimă situație: există lucruri care nu sunt într-un subiect şi nu se pot niciodată enunța despre un subiect, după cum se observă explicit într-un paragraf[6]. Cu alte cuvinte, textura existenței cuprinde la un nivel al ei fundamental anumite entități care au o existență autentică, ce sunt independente în raport cu orice altceva, care deci au o existență eminentă. Numită în modul cel mai propriu substanță, substanța primă este subiect,

[3] *Ibidem*, VII, 1, 1028b.

[4] Despre relația dintre metafizică, filosofia primă şi ştiința ființei ca ființă, a se vedea excelentul studiu al lui P. Aubenque, *Problema ființei la Aristotel*, trad. D. Gheorghe, Bucureşti, Teora, 1998.

[5] Aristotel, *Categoriile*, 2, 1a-1b.

[6] *Ibidem*, 5, 2a.

iar toate celelalte lucruri sunt fie enunțate despre subiect, fie sunt într-un subiect[7]. Substanțele prime sunt numite în modul cel mai propriu substanțe, deoarece sunt subiectele tuturor celorlalte[8].

Şi totuşi, cum este posibilă devenirea în condițiile în care textura existenței cuprinde substanțele prime? Cum se trece de la o substanță primă la alta, respectiv cum se schimbă o substanță primă? În *Metafizica* VII, 7, Aristotel susține că, printre lucrurile care iau naştere prin devenire, unele sunt datorate naturii (ființele vii), altele artei (casa, statuia etc.), iar altele întâmplării (sănătatea, înțelepciunea etc.). Devenirea naturală se datorează materiei, deoarece lucrul de origine este tot un lucru natural. În plus, lucrul prin intermediul căruia are loc procesul de devenire este tot natura, dar natura luată în sens de formă de aceeaşi specie cu produsul: cel ce dă naştere unui om este tot un om[9].

Ajungem astfel la o altă caracteristică fundamentală a reconstrucției existenței: substanța nu este altceva decât materia unită cu forma. Vedem cum, la un alt nivel al existenței, Aristotel ne oferă imaginea substanței materiale şi a substanței formale. În virtutea faptului că materia este pasivă, ea primind o formă, lăsându-se informată, materia este cea care permite devenirea. Caracteristicile diferite ale lucrurilor, chiar opuse, se pot ivi datorită acestei calități eminente a materiei. Vedem astfel că devenirea este posibilă prin capacitatea materiei de a fi materie primă, de a rămâne constant odată cu trecerea de la un lucru individual la altul sau de la o anumită caracteristică a unui lucru individual la alta[10].

Dar dacă există o relație atât de strânsă între subiect şi predicatele sale, nu cumva se ajunge la situația că substanța permite deducerea schimbărilor? Nu cumva cunoscând predicatele unui anumit subiect vom putea cunoaşte toate schimbările sale? Răspunsul afirmativ la aceste întrebări este dat de Leibniz, care face un pas mai departe decât Aristotel în soluționarea problemei schimbării. Celebra teorie a substanței individuale din *Disertația metafizică* susține că individualul are o noțiune atât de desăvârşită încât cuprinde în sine toate predicatele subiectului şi, mai mult, permite deducerea din acesta a tuturor predicatelor subiectului[11]. Spre deosebire, un accident este o ființă a cărei noțiune nu cuprinde tot ce poate fi atribuit subiectului noțiunii. De exemplu, noțiunea „Alexandru cel Mare" cuprinde predicatele atribuite lui Alexandru cel Mare, adică tot ce i s-a întâmplat celebrului personaj, având în vedere credința lui Leibniz că trebuie să existe o corespondență între predicația adevărată şi natura lucrurilor. În schimb, noțiunea „rege" nu este suficient de determinată pentru a constitui un

[7] *Ibidem*, 5, 2b-3a.

[8] *Ibidem*, 5, 3a. Despre categorii ca cele mai înalte predicate ale substanței prime, a se vedea Franz Brentano, *Despre multipla semnificație a ființei la Aristotel*, trad. Ion Tănăsescu, Bucureşti, Humanitas, 2003, cap. 5.

[9] Aristotel, *Metafizica*, VII, 7, 1032a.

[10] *Ibidem*, V, 4, 1015a.

[11] Leibniz, *Disertație metafizică*, VIII, p. 76.

temei pentru toate predicatele unui subiect. Desigur, predicatul „a fi rege" este inclus, de asemenea „a fi conducătorul suprem al regatului" şi altele, dar nu şi un predicat cum este „a fi elevul lui Aristotel", „a fi fiul lui..." , „a fi tatăl lui..." etc.

Substanța înțeleasă ca subiect absolut aduce în prim-plan alte caracteristici ale substanței decât am văzut că este cazul la Aristotel. Caracteristici comune sunt substratul şi cauza: substanța este subiect al accidentelor, în sensul că numai dacă este substrat poate fi o condiție pentru existența accidentelor; substanța este rațiunea accidentelor, adică cauza accidentelor, cea care produce modificări în virtutea unui principiu intern. În schimb, Leibniz ajunge la o caracteristică complet diferită de cele aristotelice, caracteristică obținută din accentuarea aspectului dinamic al substanței: substanța este o tendință ordonată şi reglată. Fiind o forță activă, substanța produce din sine acțiunile, produce o serie de evenimente, deoarece în natura sa este înscrisă legea seriei.

Principiul *inesse*, cel care permite înfăşurarea legii individualului, face ca un lucru individual să fie simultan o esență, rezultat extrem de diferit de litera şi spiritul aristotelice. Se observă cum un lucru individual este desfăşurarea seriei de predicate ce „stau" închise în noțiunea complet determinată a unui lucru individual. Dar cum ar răspunde la obiecția că schimbările individualului pot fi puse pe o serie ordonată $s_1, s_2 \ldots s_n$, dar că noțiunea completă cuprinde toate predicatele? Nu cumva există o contradicție între seria de predicate $s_1, s_2, \ldots s_n$ şi seria de predicate conținute în noțiunea subiectului respectiv? Leibniz ar răspunde că există o corespondență perfectă între cele două serii de predicate în condițiile în care seria $s_1, s_2 \ldots s_n$ nu este altceva decât desfăşurarea, realizarea sau actualizarea unor predicate ce se află în esența lucrului respectiv. Dacă în esență se află s_1 atunci individul face s_1, dacă în esență se află s_2, atunci face s_2 etc.

Altă provocare este următoarea: în condițiile în care noțiunea unei substanțe individuale cuprinde toate predicatele subiectului şi permite deducerea din acestea a predicatelor, nu cumva Leibniz ar vrea să susțină că schimbarea se datorează desfăşurării legii seriei fără vreo intervenție liberă din partea subiectului uman[12]? Răspunsul lui Leibniz este că oamenii acționează liber chiar dacă au înscrise predicatele în noțiunea substanței complet determinate. În primul rând, un om nu cunoaşte seria de predicate, numai Dumnezeu este cel care cunoaşte toate faptele individuale, atât pe cele realizate efectiv, cât şi pe cele care ar fi putut fi realizate. În al doilea rând, chiar dacă nu deține noțiunea complet determinată, un subiect uman acționează liber în condițiile în care acționează nu din necesitate absolută, ci din necesitate morală[13]. În al treilea, schimbarea este liberă în condițiile în care există mai multe variante de acțiune. Fiecare subiect uman acționează liber în sensul că poate să aleagă o variantă din multiplele feluri care îi stau în față. Imediat

[12] Vezi Adrian Niță, *Timp şi idealism*, Bucureşti, Paideia, 2005, cap. 6.3.
[13] Vezi Adrian Niță, *op. cit.*, cap. 11.

ce a ales, i se închide un drum, dar i se deschid iarăşi noi posibilităţi, practic infinite, din care poate să aleagă.

Faptul că schimbarea este posibilă este în legătură cu convingerea lui Leibniz că ceea ce durează, ceea ce este permanent şi oferă o bază pentru schimbare este substanţa sau, mai precis, substanţa individuală. Aceasta poate trece de la o determinare la alta, chiar opusă, în virtutea unui principiu intern, a unei legi înscrise în natura sa. În ce priveşte lucrurile individuale care nu sunt fiinţe vii, de exemplu, o rocă, schimbarea se produce exact în sensul aristotelic prin intervenţia unei forme asupra materiei.

În această dispută dintre permanent şi variabil se observă cum subiectul devenirii este variabilul şi nicidecum permanentul, căci numai variabilul este cel care primeşte determinaţii opuse. Această analiză o vedem exemplificată în mod eminent la Kant[14]. Idealismul transcendental kantian presupune existenţa în afara noastră a ceva permanent, cu care suntem în legătură şi care este dat în intuiţie, astfel încât existenţa mea proprie nu poate fi determinată decât prin acest permanent. Prin urmare, în orice devenire există ceva ce se păstrează, persistă prin timp, numit de Kant permanent (*Beharrlichkeit*), şi ceva variabil, ce primeşte determinaţii opuse. Subiectul devenirii este prin urmare nu permanentul, ci variabilul. Dar ce este acest permanent? Răspunsul este că permanentul este substratul reprezentării empirice de timp, substrat ce face posibilă determinarea timpului. Deoarece aprehensiunea diversului intuiţiei se face în timp, adică este succesivă, înseamnă că trebuie să existe altceva ce poate determina raporturile de timp. Este nevoie de ceva care să existe în orice timp[15].

Explicaţia acestui apel la permanent este că se poate atribui timpului o succesiune, deci o devenire: *nu timpul se transformă*, ci obiectele care sunt în timp. Pentru a susţine transformarea timpului, este nevoie de un timp permanent, care să persiste, şi de un timp variabil, care să se modifice. Am avea deci nevoie de două feluri de timp[16], ceea ce *Estetica transcendentală* a demonstrat că nu se poate[17].

Dacă găsim aici explicaţia necesităţii permanentului, ce este acest permanent? Vom afla răspunsul în formularea primei analogii: în orice schimbare (*Wechsel*), substanţa persistă, iar cuantumul său în natură nici nu creşte, nici nu scade[18]. Permanentul (*Beharrlichkeit*) ce face posibile raporturile timpului este aşadar substanţa, ea este cea care persistă, în vreme ce accidentele substanţei sunt variabile. Accidentele exprimă trecerea de la o stare la alta, putând chiar lua valori opuse în timp[19].

---

[14] Vom spicui această teorie din lucrarea noastră *Timp şi idealism*, ed. cit., cap. 10.
[15] *CRP*, *Ak*., III, 163; Iri, p. 201.
[16] *CRP*, *Ak*., III, 163; Iri, p. 201.
[17] *CRP*, *Ak*., III, 58; Iri, pp. 80-81.
[18] *CRP*, *Ak*., III, 162; Iri, p. 200 sqq.
[19] *CRP*, *Ak*., III, 163-164; Iri, p. 202.

Prima analogie nu este altceva decât demonstrația propoziției tautologice că *substanța este permanentă*. Faptul că obiectul percepției este în timp şi că astfel este supus unei transformări înseamnă că obiectul este supus categoriei substanței. Această subsumpțiune dă seama atât de ceea ce este permanent în fenomen, cât şi de ceea ce este succesiv, în conformitate cu cea de-a doua analogie[20].

O consecință importantă a teoriei permanentului este legată de ceea ce Kant numeşte corecție sau rectificare (*Berichtigung*) a conceptului de transformare (*Veränderung*). Deoarece naşterea sau moartea, apariția sau dispariția nu sunt transformări a ceea ce se naşte sau moare, a ceea ce apare sau dispare, şi deoarece transformarea este un mod de existență, rezultă că ceea ce se transformă persistă, adică este permanent, şi că starea sa, adică variabilul, se schimbă. Deoarece schimbarea nu priveşte decât determinațiile ce pot înceta sau începe, Kant utilizează o expresie aparent paradoxală pentru a caracteriza permanentul: numai permanentul (substanța) se transformă, iar variabilul se schimbă[21].

Definind transformarea ca legătura determinațiilor opuse ale unui obiect în două timpuri succesive, Kant afirmă că subiectul transformării este substanța ca *substratum*, ca permanent, în vreme ce subiectul schimbării constituie modurile substanței. Cum substanța este ceea ce persistă, ea nu se poate schimba, adică nu poate avea două predicate opuse. Substanța nu poate trece de la existență la nonexistență sau de la nonexistență la existență. Apare acum o problemă despre obiect ca întreg: este supus transformării sau schimbării? Este evident că obiectul ca întreg este el supus pe de o parte unei transformări, deoarece obiectul subzistă în timp. Obiectul ca substanță nu a trecut de la nonexistență la existență sau de la existență la nonexistență, ci numai determinațiile sale au efectuat aceste treceri. Pe de altă parte, dacă avem în vedere obiectul ca subiect al trecerii de la o stare la alta, atunci obiectul este supus schimbării, deoarece şi-a schimbat locul, viteza şi masa[22].

La începutul celei de-a doua analogii, Kant diluează distincția trasată mai înainte între schimbare şi transformare. În condițiile în care transformarea este legătura determinațiilor opuse ale unui obiect sau eveniment în două timpuri succesive, iar schimbarea este trecerea la o determinație opusă, consecința fiind că

[20] *Ibidem*.

[21] *CRP*, *Ak*., III, 165; Iri, p. 204.

[22] Această interpretare a *subiectului* transformării (adică substanța) şi a subiectului schimbării (adică determinația sau accidentul sau starea) şi a *obiectului* ca întreg ce apare fie ca supus unei transformări (dacă accentuăm identitatea), fie ca supus unei schimbări (dacă accentuăm diferența) face inoperante – în ceea ce priveşte analogiile – edițiile ce redau indistinct *Wechsel* şi *Veränderung* prin *schimbare*: ediția Tissot (Paris, Ladrange, 1845, vol. 1, p. 212 sqq) şi ediția Delamarre, Marty (Paris, Gallimard, 1980, vol. 1, p. 923 sqq). Ediția Tremessegues, Pacaud (Paris, Alcan, 1905) redă *Veränderung* prin *schimbare* sau *schimbare (de existență)* şi *Wechsel* prin *schimbare* sau *schimbare (de aspect)*, dar fără rigurozitate (vezi p. 210 sqq). Nici ediția Renaut (Paris, Aubier, 1997) nu face distincție între schimbare şi transformare, redând *Wechsel* şi *Veränderung* prin *schimbare*, iar într-un context se traduce *Wechsel* prin *transformare*, iar *Veränderung* prin *schimbare* (vezi p. 257).

determinațiile s-au schimbat, iar substanța s-a transformat, Kant poate conchide că *orice schimbare a fenomenelor este o transformare*[23].

Existență şi aparență

În condițiile în care subiectul devenirii este variabilul, se poate susține că existența ne oferă o aparență de realitate. Mereu trebuie să căutăm ființa, carnea lumii dincolo de ceea ce apare, dincolo de stratul superficial de la suprafața lumii, cum ar spune Merleau-Ponty. Lumea pe care o percepem prin simțuri este de fapt o lume aparentă, o lume iluzorie chiar, astfel încât pentru a accede la adevărata existență avem nevoie să ne întrebăm ce este dincolo de ceea ce apare, după cum vedem în mod eminent că face Leibniz. Concepția de maturitate a lui Leibniz se bazează pe punerea în centrul metafizicii a monadelor, adică a ceea ce este simplu prin definiție şi în mod absolut[24]. Deşi continuă metafizica sa timpurie (din 1666-1686), metafizica monadologică (1687-1716) subliniază câteva caracteristici extrem de importante. În *Principiile naturii şi grației întemeiate pe rațiune,* monada apare ca un atom de materie, nu ia ființă şi nici nu piere în mod natural, are o influență ideală (deci, nu fizică) asupra altor monade, are o natură reprezentativă etc. Mai mult, monada trebuie să aibă anumite calități, deoarece altfel nu ar avea ființă ori s-ar încălca principiul identității şi ar fi negată schimbarea. Vedem astfel că schimbarea este legată în metafizica monadologică de existența unor calități interne ale monadei, iar acest fapt nu este lipsit de importanță, după cum vom vedea din prezentarea sumară a acestor calități. O primă calitate a monadei este percepția, adică starea trecătoare ce îmbrățişează şi reprezintă o multiplicitate în unitate[25]. Prin percepție, monada îşi reprezintă compusul sau ceea ce se află în afară, în partea simplă a monadei[26]. Percepția este expresia multiplicității în unitate în sensul că avem un raport constant şi ordonat între ceea ce se spune despre unul şi ceea ce se spune despre altul. Expresia este comună tuturor formelor, având ca specii: percepția naturală, simțământul animal şi cunoaşterea intelectuală. De aici, o importantă ierarhizarea a monadelor, în funcție de percepție: entelehii, ce au percepții obscure şi apetiție (cum e cazul plantelor); suflete, adică monade ce au percepție distinctă, apetiție şi memorie (cum e situația animalelor), spirite, adică monade ce au percepție distinctă, apetiție, memorie şi rațiune (cum e cazul oamenilor).

A doua calitatea a monadei, apetiția, este acțiunea principiului intern ce produce schimbarea, adică trecerea de la o percepție la alta[27]. Se observă cum

[23] *CRP*, *Ak*., III, 167.
[24] Leibniz, *Monadologia*, 1, 2; *PNG* 1.
[25] Leibniz, *Monadologia* 14; *Opere*, p. 511.
[26] Leibniz, *PNG* 2; *Scrieri*, p. 228.
[27] Leibniz, *Monadologia* 15; *Opere* 511.

apetiția este o tendință naturală a monadei spre schimbare[28]. Având în vedere că sufletul este unit cu un corp, Leibniz introduce o importantă distincție la nivelul schimbării: sufletul şi corpul ascultă de legi diferite; sufletul tinde spre schimbare după legile apetiției (adică după legile finale, cele ce țin de voință, înclinații, dorințe etc.), iar corpul tinde spre schimbare în acord cu legile eficiente (adică legile mişcării).

Mai rămân de lămurit două aspecte ale acestei abordări cu privire la schimbare: agregatul de monade şi substanța corporală. Datorită faptului că monada este un atom de substanță, Leibniz introduce noțiunea de „agregat de monade" pentru a pune în evidență partea perceptibilă a monadelor. Agregatul de monade este aglomerare, o îngrămădire (*amas*) de monade, oarecum asemănător cu fenomenul din filosofia kantiană. Dar fundamentul fenomenului nu este un *noumen* incognoscibil, ci monada. În plus, dacă la Kant fenomenul se întemeiază pe o teorie specială a sensibilității, la Leibniz fenomenul îşi are originea în teoria logică a adevărului şi ființei.

Agregatul de monade nu este însă real, în condițiile în care numai monada este reală, dar este obiectiv, având în vedere natura sa reprezentativă. Pe de altă parte, agregatul nu este iluzoriu, căci este caracterizat de vivacitate, varietate şi concordanță[29].

Aspectul cel mai interesant al acestei abordări este că schimbarea este prezentă la nivelul ambelor aspecte ale existenței, atât la nivelul monadelor, cât şi la nivelul agregatelor. O monadă se schimbă în sensul că trece de la o percepție la alta în virtutea unui principiu intern. Vedem cum această specie de schimbare nu este legată de schimbările ce se petrec în lume şi pe care monada le reflectă, ci se produc provocate de acțiunea principiului intern, adică apetiția. Cu alte cuvinte, nu schimbarea petrecută în lume generează trecerea la altă percepție, ci legile interne ale monadei. La nivelul agregatului (fie o simplă iluzie, fie un simplu agregat nearticulat, cum este o turmă, fie un agregat unificat, cum e o stâncă, fie un agregat structurat, planta sau animalul[30]), schimbarea se produce în acord cu ceea ce se petrece în lumea existenței eficiente, adică după legile mişcării: o mişcare în lume determină o schimbare în agregat.

Pentru a vedea raportul dintre agregatul de monade şi substanța compusă, este nevoie de câteva considerații de natură istorică[31]. Între 1677 şi 1679, Leibniz foloseşte noțiunea de corp organic, adică corpul unei ființe vii, a cărui structură este diferită de cea unui obiect fizic (dimpotrivă, pentru Descartes corpul este identic cu obiectul fizic): corpurile compuse în aparență, cum e cazul plantelor şi

[28] Leibniz, *PNG* 2; *Scrieri* 228.

[29] Leibniz, *Despre modul de a distinge fenomenele reale de cele imaginare*, *Opere*, p. 496-500.

[30] Rescher, *Leibniz*, Oxford, Blackwell, 1979, p. 78.

[31] Pentru detalii, vezi Adrian Niță, *How composed can a composed substance be?,* in H. Breger, J. Herbst, S. Erdner (eds.), *Einheit in der Vielheit, VIII Internationaler Leibniz-Kongress*, Hannover, 2006, pp. 715-720.

animalelor, trebuie reduse la corpuri simple în aparență, cum sunt carnea, tendoanele, glandele şi sângele. Corpurile simple în aparență trebuie reduse la cele din care sunt produse. Corpul trebuie să poarte marca divinității, infinitatea, astfel încât nu există nicio porțiune de materie în care să nu existe o lume de creaturi[32]. În *Primae veritates* (1684), Leibniz susținea deja că substanța corporală este indivizibilă şi indestructibilă, având deci marca substanței[33]. Dacă privim existența din perspectiva distincției substanță – accident, este evident că substanța corporală aparține nivelului substanței. Vechile proprietăți corporale, culorile, sunetele etc., dar şi mişcarea, figura şi întinderea apar acum a fi aparente. Leibniz poate să susțină necesitatea noțiunii de forță în cadrele unei concepții dinamice despre lume. Corpul unei ființe vii este partea materială de substanță, iar sufletul este partea formală de substanță. Divizibilitatea la infinit a materiei corpului este posibilă prin supraviețuirea sensului aristotelic al materiei prime[34]. Se observă cum substanța corporală are unitate şi identitate, fiind indivizibilă şi indestructibilă, tocmai datorită materiei secunde. Astfel, substanța corporală, unită cu principiul activ, este divizată în alte substanțe corporale unite cu propriile lor entelehii şi aşa mai departe, după cum vedem că explică lucrurile Leibniz în corespondența cu Arnauld[35].

Din metafizica târzie a lui Leibniz, două idei mai trebuie reținute. În primul rând, substanța compusă realizează fenomenul, în sensul că dă unitate, realitate şi ființă fenomenului. Aşadar, substanța compusă nu este făcută din monade, ci din forța activă şi pasivă, în acest fel natura corpului constă din forță. Această idee că natura corpului este forța, nu întinderea, nici mişcarea, permite să înțelegem de ce calitățile, acțiunile şi pasiunile compuşilor pot fi percepute prin simțuri. A doua idee importantă ce vizează substanța corporală este că, dincolo de uniunea care trebuie să existe cu monada dominantă, pentru a avea un individual, în corespondența cu Des Bosses, Leibniz susține caracterul intermediar al substanței compuse între substanța simplă şi modificările ei, pe de o parte, substanța simplă şi fenomen, pe de altă parte: celebrul lanț substanțial (*vinculum substantiale*) poate fi identificat în sens larg cu substanța compusă[36].

Faptul că existența are caracter de aparență, de apariție (*erscheinung*) trimite în mod expres la senzație şi percepție. Astfel, judecățile de experiență sunt judecăți sintetice, după clasificarea lui Kant. În *Introducerea* la *Critica rațiunii pure*, Kant împarte judecățile în funcție de relația care există între predicat şi subiect: fie predicatul B aparține subiectului A ca ceva ce este cuprins în acest concept, fie B se află în afara conceptului A. Deşi în judecata de experiență predicatul este legat de subiect, el se află în afara conceptului subiectului. Trebuie deci să avem încă

[32] Leibniz, *De libertate*; L 264.
[33] C 523; L 270.
[34] Leibniz, *a*; L 503.
[35] Vezi în special scrisoarea din 9 oct 1687, *Opere* 258.
[36] Adrian Niță, *How composed can a composed substance be ?*, ed. cit., p. 719.

ceva pe care să se sprijine predicatul pentru a şti că un anumit predicat îi aparține. Acest element suplimentar este „experiența completă despre obiectul pe care-l gândesc printr-un concept”[37]. Dacă luăm conceptul de corp, vom vedea că printre predicatele sale se află întinderea, impenetrabilitatea, forma etc. (vedem aici o concepție carteziană despre corp), dar nu se află greutatea. Pentru a adăuga greutatea, trebuie să o luăm din experiență. Astfel, o judecată cum este „corpurile sunt grele” este după Kant o judecată sintetică: „Pe experiență deci se întemeiază posibilitatea sintezei predicatului greutății cu conceptul de corp, fiindcă ambele concepte, deşi unul nu e cuprins în celălalt, totuşi îşi aparțin, deşi numai întâmplător, unul altuia, şi anume ca părți ale unui tot, adică ale experienței, care ea însăşi este o legătură sintetică a intuițiilor.”[38]

Am arătat în altă parte raporturile dintre realitate (*Realität*), existență (*Existenz*, *Dasein*) şi actualitate (*Wirklichkeit*)[39]. În deducția metafizică a categoriilor, mai precis în paragrafele 9 şi 10, Kant prezintă legătura ce există între categoriile calității (realitate, negație, limitație) şi calitatea judecății (afirmative, negative, infinite): categoria realității corespunde formei logice a judecății afirmative, categoria negației corespunde judecății negative, iar categoria limitației corespunde judecății infinite (adică judecata a cărei copulă este afirmativă şi al cărei predicat este o determinație negativă, de exemplu: „sufletul este nemuritor“.). Realitatea este conceptul unui obiect în general, în măsura în care intuiția acestui obiect este considerată ca determinată relativ la funcția logică a afirmației într-o judecată. Kant este astfel îndreptățit să susțină că realitatea este *ceva*, iar negația este *nimic*, adică un concept despre lipsa unui obiect, aşa cum este cazul cu umbra sau frigul[40]. Legătura cu senzația este afirmată în mod explicit: „*sensatio realitas phaenomenon*“, adică senzația este realitatea ca fenomen[41]. Nu trebuie însă pus accentul, în propoziția de mai sus, pe senzație, întrucât nu trebuie înțeles că senzația ar fi ceea ce este reflectat ca realitate. Dimpotrivă, este reflectat ca realitate *ceea ce corespunde în fenomen senzației*, iar reprezentarea acestei corespondențe rezultă din sinteza imaginației ce înscrie senzația în timp.

Realitatea ca un concept pur al intelectului este ceea ce corespunde unei senzații în general. Întrucât timpul este forma intuiției, ceea ce corespunde senzației în fenomen este materia transcendentală a tuturor obiectelor ca lucruri în sine, adică reitatea (*Sachheit*) sau realitatea[42]. Unul şi acelaşi timp poate să fie „umplut“ printr-o cantitate mai mare sau mai mică de senzații, dat fiind că senzația are intensitate

[37] Kant, *CRP*, A7, B11, Iri p. 57.
[38] Kant, *CRP*, A8, B12; Iri, p. 58.
[39] Adrian Niță, *Existență şi realitate*, op. cit., p. 491-499.
[40] *CRP*, A 291 B 347; Iri, p. 271.
[41] *CRP*, A 146 B 186; Iri, p. 177 (Ediția curentă în limba română nu conține traducerea din latină a acestui important pasaj, dar şi a multor altora, fapt ce îngreunează înțelegerea textului în ansamblu.)
[42] *CRP*, A 143 B 182; Iri, p. 174.

sau mărime intensivă[43]. Simțul intern poate reprezenta unul şi acelaşi obiect pe o scală de la 0 la 1, corespunzătoare unei intensități de mărime nulă, caz în care vom spune că nu avem nimic, și până la o mărime maximă, egală cu 1, caz în care vom spune că avem ceva real.[44]

Un alt element extrem de important pentru caracterizarea realității este dat tocmai de specificul sintezei[45], care în cazul realității se raportează la *umplerea* timpului (pentru a se observa diferențele, să notăm că în cazul cantității, raportarea se face la seria timpului, în cazul relației, la ordinea timpului, iar în cazul modalității, la ansamblul timpului). Schema realității ca o categorie a calității conține sinteza senzației (percepției) cu reprezentarea timpului sau faptul de a umple timpul[46].

Categoriile modalității au particularitatea că nu augmentează cu nimic, ca determinare a obiectului, conceptul căruia îi sunt adăugate ca predicate[47]. Atunci când spunem „profesorul lui Platon există", predicatul „a exista" nu adaugă nimic conceptului „profesorul lui Platon"[48]. Este astfel posibil ca atunci când conceptul unui obiect este dat, chiar şi în mod complet, să se poată totuşi întâmpla să continuăm să ne întrebăm dacă obiectul este numai posibil sau dacă este şi actual, după cum despre un obiect actual, vom continua să ne întrebăm dacă este şi necesar. Explicația acestei particularități este că modalitatea pune problema raportului unui obiect cu facultatea noastră de cunoaştere, în speță, față de intelect şi folosirea empirică în ce priveşte o judecată empirică, şi față de rațiune în ce priveşte aplicarea acesteia la experiență[49]. Explicația mai profundă este de găsit în specificul judecății modale, având în vedere corespondența ce există între categoriile modalității (posibilitate - imposibilitate, existență - nonexistență, necesitate - contingență) şi modalitatea judecăților (problematice, asertorice, apodictice).[50]

---

[43] A se vedea *Anticipațiile percepției*, *CRP*, A 166-176 B 207-218; Iri, pp. 190-196.

[44] *CRP*, A 143 B 183; Iri, p. 174.

[45] A se vedea excelenta lucrare *Kant et le pouvoir de juger* (Paris, PUF, 1993, p. 341-342) de Béatrice Longuenesse, în care se afirmă că dobândirea şi aplicarea categoriei realității are drept condiții indispensabile: datele senzoriale, forma logică a afirmației şi *synthesis speciosa* (sinteza figurată).

[46] *CRP*, A 145 B 184; Iri, p. 175.

[47] *CRP*, A 219 B 266; Iri, p. 223.

[48] Pentru un alt punct de vedere, a se vedea Hans Seigfried, *Kant`s „Spanish Bank account": Realität and Wirklichkeit*, în G. MacDonald Ross, T. McWalter (eds.), *Kant and his Influence*, Bristol, Thoemmes, 1990, p. 119-122, în care se precizează că „există" este un predicat conceptual, adică un predicat ce califică conceptul unui lucru.

[49] Accentul pus pe relația modalității cu intelectul şi, în general, cu facultatea de cunoaştere poate duce la concluzia că pentru Kant ființa este relațională. A se vedea în acest sens D. Bonevac, *Kant`s Copernican revolution*, în RC Solomon, KM Higgins (eds.), *The Age of German Idealism*, London, Routledge, 1993, p. 61.

[50] *CRP*, A 74-75 B 100; Iri, pp. 109-110. Am redat pe „wirklich" prin „actual", şi nu prin „real", cum procedează ediția citată.

Este uşor de observat cum, în cazul fiecărei modalități, valoarea copulei este determinată nu de relația cu obiectul[51], ci de relația cu *gândirea* în general, de relația cu facultățile noastre de cunoaştere, ca şi când gândirea ar fi în primul caz o funcție a intelectului, în cel de-al doilea o funcție a judecății, iar în cel de-al treilea o funcție a rațiunii[52]. Corespondența categoriei modalității cu modalitatea judecății poate fi arătată printr-o comparație sau reflexie logică în sens larg în felul următor: este posibilă o stare de lucruri ce poate fi enunțată printr-o propoziție noncontradictorie față de principiile universale ale posibilității experienței; este existentă (sau actuală) o stare de lucruri ce poate fi enunțată printr-o propoziție întemeiată suficient prin legăturile empirice ale percepțiilor noastre; în fine, este necesară o stare de lucruri atestată în mod empiric şi deductibilă dintr-o propoziție universală[53].

Ca o categorie a modalității, *Dasein* este faptul de a fi aici, exprimă, aşadar, poziția unui lucru. Din această perspectivă, pentru Kant noțiunile metafizice fundamentale *Sein*, *Existenz* şi *Dasein* sunt coextensive. Existența se opune nimicului (*Nichtsein*), după cum aflăm din chiar tabelul categoriilor. Dacă obiectul vid fără concept, *nihil negativum*, este o veritabilă nonexistență, adică o noțiune contradictorie, se poate afirma că este deopotrivă o noțiune imposibilă. Dar dacă aşa stau lucrurile, cum se mai deosebeşte imposibilitatea unei nonexistențe de opusa primei categorii a modalității? Răspunsul este că imposibilitatea unei nonexistențe ține de lipsa acordului cu condițiile materiale ale experienței, în cazul nostru un pătrat rotund neputând fi dat într-o experiență. În schimb, imposibilitatea ce ține de prima categorie a modalității este dată de lipsa acordului cu condițiile *formale* ale experienței, în cazul de față unui *noumen* neputându-i-se aplica spațiul, timpul sau categoriile. Este acum uşor de observat că *ens rationis* este un fel de existență, dar una ficțională, care, deşi poate fi gândită, nu este de găsit printre posibilități. Am putea numi această noțiune vidă *ne-posibil*, în timp ce un pătrat rotund ar fi *imposibil*.

Am ajuns astfel la o altă caracteristică, fundamentală dintr-un anumit punct de vedere, şi anume lipsa unui conținut. Raportat la *ansamblul* timpului, existența presupune faptul de a fi într-un timp determinat. Am văzut mai sus că realitatea presupune un conținut sau, mai mult, că realitatea *este* un conținut. De aici nu trebuie înțeles însă că existența nu are de-a face cu percepția, dimpotrivă, percepția este cea care dă conceptului materia. Prin existență, obiectul este gândit ca fiind

[51] Deşi este adevărat că din punct de vedere logic pot exista adevăruri contingente *a priori* şi necesare *a posteriori*, cum demonstrează Kripke, critica celebrului profesor de la Princeton (Saul A. Kripke, *Numire şi necesitate*, traducere de Mircea Dumitru, Bucureşti, All, 2001, p. 36-40) nu atinge susbstanța clasificării judecăților după criteriul analitic - sintetic şi *a priori* - *a posteriori* tocmai din cauză că modalitatea nu este dată de relația cu obiectul.

[52] După cum se arată într-o notă (prea puțin luată în seamă în literatura secundară) la pasajul de mai sus: *CRP*, A 75 B 100; Iri, p. 110.

[53] *Ibidem*, p. 206.

conținut în contextul întregii experiențe, iar dacă prin legătura cu conținutul întregii experiențe conceptul nu este sporit, gândirea capătă prin acesta o percepție în plus. Dimpotrivă, în cazul în care am vrea să gândim existența numai prin categoria pură, atunci nu putem indica niciun criteriu pentru a distinge existența de posibilitate[54].

Din altă perspectivă, lipsa de conținut vizează faptul că existența, nefiind un predicat, nu se poate afla în conținutul unui concept, fapt ce arată ataşamentul lui Kant față de teza că numai dacă un obiect este existent, conceptul său este complet determinat[55]. Existența nu ține de demonstrație şi deducție, ci de intuiție, deoarece judecata existențială este sintetică[56]. O oarecare schimbare se constată în *Opus postumum,* în care Kant pare să susțină că existența se poate deduce: „avem aici o judecată analitică, stabilită *a priori* pe baza principiului identității"[57]. Este interesant că existența este dedusă din posibilitate (oarecum asemănător cu modalitatea din *Beweisgrund*), din conceptul de materie, dar şi din conceptul de posibilitate a experienței (Kant punând semnul egalității între noțiunea de experiență posibilă şi noțiunea leibniziană de posibil)[58].

Deşi sintetică, pentru că existența ca atare a unui lucru individual nu este dată în mod independent de intelect, existența este un concept pur al intelectului, iar în această calitate este cea care face posibilă *cunoaşterea* unui obiect individual. Categoria existenței este, probabil, conceptul pur al intelectului care oferă cele mai clare indicații despre profunda legătură ce există, după Kant, între a fi şi a cunoaşte.

Spre deosebire de realitate şi existență, actualitatea nu este o categorie, acest termen fiind introdus de Kant pentru schema corespunzătoare existenței: actualitatea este existența într-un timp determinat[59]. Actualitatea este acordul cu condițiile materiale ale experienței, după cum aflăm din principiile modalității, adică din postulatele gândirii empirice. Pentru ca ceva să fie actual, este nevoie de percepție, de care să fim conştienți: postulatul „nu reclamă, ce-i drept, să fim nemijlocit conştienți de obiectul însuşi, a cărui existență trebuie să fie cunoscută, dar reclamă totuşi un acord al acestui obiect cu o percepție oarecare dată după analogiile experienței"[60].

După ce am văzut că un concept, chiar şi complet determinat, nu conduce la afirmarea existenței obiectului, tot la fel se poate susține şi cu privire la actualitate:

---

[54] *CRP*, A 600-601/B 628-629; Iri, pp. 460-461.

[55] Despre determinarea completă a conceptelor, a se vedea A. Miroiu, *Ce nu e existența*, Bucureşti, Ed. Şansa, 1994, pp. 45-49.

[56] *CRP*, A 597-598 B 625-626; Iri, pp. 458-459.

[57] *OP*, *Ak*., XXI, 593. A se vedea de asemenea *OP*, XXI, 228, 229, 537, 538, 539, 549, 551-552, 563-564, 573, 583, 584, 603, 609; *OP*, XXII, 541, 614.

[58] *OP*, XXII, 605. A se vedea de asemenea *OP*, XXI, 218-219, 220, 224, 229, 542-543.

[59] *CRP*, A 144 B 184.

[60] *CRP*, A 225 B 272; Iri, p. 226.

este nevoie să fie îndeplinită condiția materială pentru ca ceva să fie actual[61]. Actualitatea ca principiu al intelectului şi, mai precis, ca postulat al gândirii empirice este sintetică într-un fel special. Deoarece principiile modalității nu sunt obiectiv sintetice, având în vedere că predicatele „este posibil", „este actual", „este necesar" nu extind conceptul despre care sunt afirmate, şi deoarece conțin totuşi o sinteză, Kant admite că sunt sintetice subiectiv. Principiile modalității adaugă la conceptul unui obiect facultatea de cunoaştere, astfel încât dacă obiectul este în legătură cu percepția şi este determinat de aceasta cu ajutorul intuiției, atunci obiectul este actual[62].

Actualitatea apare ca neextinzând lucrul căruia i se aplică, exact la fel cum am văzut că face existența. Un lucru individual nu conține mai multă actualitate decât este conținută în posibilitatea lui totală[63]. Deşi Kant afirmă că posibilul este mai larg ca actualul, iar actualul mai larg ca necesarul, nu există cu toate acestea nimic care poate să fie adăugat posibilului pentru a obține actualul. La acordul intelectului cu condițiile formale ale experienței nu se poate adăuga decât legătura cu o percepție, dar în acest caz ceea ce este legat cu percepția după legi empirice este, după cum am văzut mai sus, actual[64]. Celebrul exemplu kantian al celor o sută de taleri actuali care nu conțin nimic mai mult decât o sută de taleri posibili[65] poate fi acum pe deplin înțeles. În acest pasaj, Kant compară talerii posibili cu talerii actuali *din perspectiva realității lor*. Aşadar, o sută de taleri actuali nu conțin din perspectiva realității nimic mai mult decât o sută de taleri posibili. Realitatea, după cum am văzut, nu se deosebeşte prin grad sau intensitate de actual şi posibil, ci este de o natură fundamental diferită.

Existență şi actualitate

Avem nevoie, pentru a înțelege posibilitatea schimbării, de ceva permanent şi altceva variabil, dar nu în sensul de substanță peste care intervin anumite modificări, nici de o substanță ce are anumite accidente. Schimbarea apare tot mai clar ca fiind ceva ce ține de ființa lucrurilor, şi nicidecum de accident. Aşa se face că o parte din metafizicienii moderni şi contemporani au resimțit nevoia să pună un accent mult mai mare pe actualitate şi pe rolul ei în explicarea schimbării, a devenirii. Faptul că existența este actualitate, că lumea în care trăim este o lume actuală, dar că există nenumărate lumi posibile se observă foarte clar în optimismul leibnizian, teoria ce susține că noi trăim în cea mai bună dintre toate lumile

[61] *CRP*, A 225-226 B 273; Iri, pp. 226-227 (față de ediția citată, am redat „wirklichkeit" prin „actualitate".).
[62] *CRP*, A 234 B 286.
[63] *CRP*, A 235 B 287 notă.
[64] *CRP*, A 230-232 B 282-284.
[65] *CRP*, A 599/B 627; Iri, p. 460.

posibile[66]. Dumnezeu are capacitatea eminentă de a analiza şi compara seria de lumi posibile şi apoi de a decide care dintre ele să fie cea actuală în acord cu cea mai mare cantitate de bine pe care o conține. Desigur, după alegerea unei lumi, celelalte lumi neactualizate vor continua să existe în intelectul divin[67]. La întrebarea dacă se respectă principiul identității sau principiul identității indiscernabilelor, Leibniz ar răspunde că fiecare din aceste lumi diferă printr-un element specific. De exemplu, într-o lume vom vedea un Sextus fericit, în alta mulțumindu-se cu o stare mediocră. Vor fi „Sextus de orice fel şi într-o infinitate de moduri"[68]. Dar aşa cum există o serie infinită de „variațiuni" cu privire la un anumit obiect posibil, tot la fel trebuie să ne imaginăm cu privire la ansamblul obiectelor posibile. Vom avea astfel o infinitate de stări posibile atât într-o dimensiune cât şi în alta, atât pe ordonată, cât şi pe abscisă (în cazul reprezentării grafice a obiectelor posibile). Aceste serii infinite de situații infinite, această infinitate de infinități sunt cele din care creatorul o poate alege pe cea mai bună pentru a o aduce în existență[69]. Aşa se face că în interesanta povestire despre Sextus, din finalul *Eseurilor de teodicee*, Leibniz reconstruieşte existența ca pe o piramidă ce are mai multe încăperi, fiecărei lumi posibile corespunzându-i câte o asemenea încăpere. În partea sa de sus, în vârf, se află lumea actuală, cea mai frumoasă, cea mai luminoasă, cea mai bună. Apoi, coborând spre baza piramidei, vom avea lumi care diferă de cea actuală în tot mai multe privințe şi care se îndepărtează astfel de bunătate, desăvârşire şi existență[70].

Transformând substanța în entitate actuală[71], Whitehead se desparte definitiv de acea reconstrucție substanțială a existenței ce a dominat metafizica europeană începând cu Aristotel. În filosofia organismului, termenul „entitate actuală" reprezintă lucrurile reale din care este făcută lumea. Dincolo de entitățile actuale, nu se află altceva mai real, nici măcar Dumnezeu care, după Whitehead, este tot o entitate actuală. A fi o entitate actuală înseamnă a fi format deplin, a fi definit deplin, cu nicio indeterminare rămasă nesoluționată[72].

Fiecare entitate actuală este analizabilă într-un număr indefinit de feluri. În unele moduri ale analizei, elementele componente sunt mai abstracte decât în altele. Analiza unei entități actuale în „prehensiuni" este acel mod de analiză care arată cele mai concrete elemente din natura entității actuale. Numind „diviziune" acest mod de analiză, Whitehead poate să arate că fiecare entitate actuală este divizibilă într-un număr indefinit de feluri (oarecum asemănător expresiei din

[66] Leibniz, *Eseuri de teodicee* 42; Polirom, p. 109.
[67] *Ibidem*, 196; Polirom, p. 200.
[68] *Ibidem* 414; Polirom, pp. 306-307.
[69] *Ibidem* 225; Polirom, p. 216.
[70] Pentru alte detalii, vezi Adrian Niță, *Le modèle possibiliste du temps*, în H. Poser (ed.), *Nihil sine ratione. VII. Internationaler Leibniz-Kongress*, Berlin, 2001, pp. 903-906.
[71] Whitehead, *Process and Reality*, p. 231.
[72] Elizabeth Krauss, *The Metaphysics of Experience*, New York, Fordham University Press, 1998, p. 60.

monadologia leibniziană)[73]. Vedem astfel cum prehensiunile sunt o generalizare a „cogitațiilor" mentale carteziene şi a „ideilor" lui Locke pentru a exprima modul cel mai concret de analiză aplicabil oricărui grad de actualitate individuală. Dar dacă Descartes şi Locke au susținut o ontologie bazată pe două substanțe, Whitehead pune bazele unei ontologii unisubstanțiale[74]. Datorită relațiilor care există între entitatea actuală şi prehensiunile sale, orice entitate actuală implică orice altă entitate actuală. Există astfel „fapte individuale reale" ale capacității entității actuale de a sta împreună şi care sunt reale, individuale şi particulare, în acelaşi sens în care entitățile actuale şi prehensiunile sunt reale, individuale şi particulare. Un astfel de fapt particular de strângere laolaltă a entităților actuale este numit „nexus", ceea ce îl îndreptățeşte pe Whitehead să susțină că „faptele ultime ale experienței actuale sunt entitățile actuale, prehensiunile şi nexusurile. Orice altceva este, din punctul de vedere al exprienței noastre, o abstracție derivată."[75]

Trebuie totuşi subliniat că entitățile actuale, prehensiunile şi nexusurile nu epuizează textura existenței; schema categorială a lui Whitehead este mai amplă, incluzând nu mai puțin de opt feluri de existențe: entitățile actuale (care mai sunt numite ocazii actuale, realități finale sau *res vera*); prehensiunile (fapte concrete de relație); nexusurile (chestiuni publice de fapt); formele subiective (chestiuni private de fapt); obiectele eterne (potențiali puri pentru determinația specifică a faptelor sau forme de definiție); judecățile (chestiuni de fapt în determinație potențială sau potențiali impuri pentru determinația specifică a chestiunilor de fapt sau teorii); multiplicitățile (disjuncții pure de diverse entități) şi contrastele (moduri ale sintezei entităților într-o prehensiune). Din aceste opt feluri de existențe, entitățile actuale şi obiectele eterne stau cu o finalitate extremă, ceea ce ne arată că reconstrucția categorială a existenței cuprinde la un nivel fundamental aceste două elemente (am văzut anterior că la un alt nivel al existenței aveam: entitățile actuale, prehensiunile şi nexusurile). Celelalte tipuri de existență au un caracter oarecum intermediar[76].

Specificul entităților actuale trebuie văzut în contextul teoriei aristotelice a ființei. În *Metafizica*, cartea VII, Aristotel face câteva considerații foarte importante cu privire la substanță, apoi încheie capitolul în felul următor: „obiectul veşnic al tuturor cercetărilor trecute şi prezente, întrebarea ce se pune întotdeauna, adică: Ce este Ființa? se reduce de fapt la întrebarea: Ce este Substanța? Acesta e elementul despre care unii afirmă că e unitar, alții că e multiplu, pentru unii elementele fiind în număr limitat, iar pentru alții nelimitată. Iată de ce şi pentru noi ținta de căpetenie, primă şi, ca să zic aşa, unică va fi să studiem ce este Ființa considerată din acest punct de vedere."[77] Este uşor de înțeles de ce filosofia primă se ocupă de

[73] Whitehead, *Process and Reality*, p. 23.
[74] *Ibidem*, p. 24.
[75] *Ibidem*, p. 24.
[76] *Ibidem*, pp. 26-27.
[77] Aristotel, *Metafizica*, VII, 1028b; ES, p. 218.

ceea ce este din acest punct de vedere. Tot la fel, Whitehead declară că problema finală este aceea de a concepe un fapt complet, de a cerceta natura faptului complet. Deşi termenul „fapt" este destul de nesatisfăcător în condițiile în care nu are o legătură directă nici cu ființa, nici cu existența, nici cu termenii greceşti *ousia* sau *on*, Whitehead îl foloseşte pentru a desemna un existent complet, adică ceva ce există în sensul cel mai deplin al termenului „a exista". În acest fel, principiul ontologic, în formularea lui Whitehead, devine „dacă nu există nicio entitate actuală, atunci nu există nicio rațiune"[78] sau că entitățile actuale sunt singurele rațiuni, astfel încât a căuta o rațiune înseamnă a căuta una sau mai multe entități actuale[79]. Vedem cum principiul ontologic este reformulat pentru a arăta că în afara entităților actuale nu mai există nimic. Lucrurile actuale sunt lucrurile existente cu adevărat şi în mod complet, astfel încât, dacă spunem că există altceva, spunem că există în mod derivat şi dependent de ceea ce este actual. Avem aici sensul cel mai îngust al existenței, reconstrucția categorială cea mai fină a existenței. Privită din alt punct de vedere, după cum am văzut mai sus, existența apare la Whitehead ca fiind țesută din entitățile actuale şi obiectele eterne; la un alt nivel este țesută din entitățile actuale, prehensiuni şi nexusuri; în fine, la nivelul cel mai larg, este constituită din cele opt feluri de existențe cuprinse în categoriile existenței.

Desigur, atât Aristotel, cât şi Whitehead erau conştienți că există ființă sau existență şi în alte sensuri decât cele ale existenței substanței sau a lucrurilor actuale[80]. Aşa putem vorbi de existența sau ființa formelor, a caracterelor, a ideilor etc. Whitehead foloseşte termenul „entitate" pentru a desemna aproximativ „lucru", mergând pe filiera etimologică a termenului, derivat din latinescul „esse", „a fi", şi denotând orice „este" sau „există" în orice sens am lua termenii „ființă" sau „existență". În limba engleză, există un sens general al termenului „entitate" şi la acesta aderă Whitehead. Pentru a deosebi acele entități cu care se ocupă metafizica în mod eminent, Whitehead foloseşte termenul „actual" ce trimite la existența într-un sens complet, ca opus sensului de dependență. Astfel, „un lucru ce este actual", „un lucru actual" sau o „entitate actuală" nu înseamnă altceva decât o entitate care este „existentă în sens deplin"[81]. Folosirea expresiei „entitate actuală" în loc de *ousia*, pentru substanță, arată nemulțumirea lui Whitehead în raport cu metafizica tradițională şi cu felul în care aceasta a înțeles să trateze existența[82].

Whitehead generalizează vechea idee după care „totul curge" sau după care nu se poate trece acelaşi râu de două ori, susținând că niciun gânditor nu gândeşte de două ori sau, din altă perspectivă, că niciun subiect nu are două experiențe identice. Entitățile actuale trebuie văzute ca fiind mereu aflate în schimbare, mereu trecând de la o stare la alta sau chiar, spre deosebire de Leibniz, pierind în

[78] Whitehead, *Process and Reality*, p. 23.
[79] *Ibidem*, p. 29.
[80] Leclerc, *Whitehead`s Metaphysics*, p. 21.
[81] *Ibidem*, p. 22.
[82] *Ibidem*, p. 22.

totalitate. Dar acesta este numai un aspect al entității actuale: aceasta nu este numai subiect al anumitor experiențe, pierind perpetuu în mod subiectiv, ci şi rezultat, adică „superject". Acest al doilea aspect face dintr-o entitate actuală o creatură atomară ce exercită o funcție de nemurire obiectivă, în sensul că entitatea actuală se autocreează în permanență[83]. Entitatea actuală este simultan *subiect* al experiențelor proprii şi simultan *rezultat* al experiențelor proprii[84], fapt ce face ca entitatea actuală să piară subiectiv şi să fie nemuritoare obiectiv[85]. Este evident că filosofia organismului abandonează definitiv noțiunea de entitate actuală ca subiect neschimbător al schimbării (cum am văzut mai sus că e cazul în filosofia leibniziană).

Adoptarea entității actuale drept miezul reconstrucției existenței nu-l conduce pe Whitehead la apropierea de monism. Monismul ar însemna că ceea ce există este numai o entitate care este actuală, adică existentă în sens deplin. Whitehead arată că s-ar încălca principiul coerenței, în condițiile în care nu se susține numai că această entitate există; ar însemna să se susțină că natura sa metafizică trebuie să arate trăsăturile necesare ale unității şi lipsei de schimbare. Dar experiența ne arată pluralitatea entităților, ne pune în fața schimbării, a devenirii, a răului sau erorii. Astfel, o teorie monistă ar fi forțată să prezinte existența în termeni de moduri şi de aparență ale uneia şi aceleiaşi entități actuale. Altă eroare a monismului constă în identificarea eronată a anumitor trăsături drept natura metafizică a actualității. Este o eroare cu privire la ceea ce este concret, mai precis, identificarea eronată drept trăsături generice ale actualității, cu unele care sunt de fapt trăsături specifice. În acest fel a procedat, de exemplu, Descartes, ce a privit întinderea şi cugetarea drept principii mutual exclusive sau trăsături puse în evidență de două feluri de actualitate. Aceste trăsături ale întinderii şi cugetării sunt cele care caracterizează corpurile şi, respectiv, mințile. Descartes a susținut că corpurile şi mințile sunt substanțe, ceea ce face ca fiecare porțiune de materie să fie o substanță şi fiecare minte să fie o substanță. Este evident că Descartes a identificat trăsăturile ce constituie natura sau esența corpurilor şi minților drept trăsături metafizice. Respingerea dualismului cartezian se observă limpede din faptul că Whitehead susține că nu există suflet pe de o parte şi corp pe de altă parte, ci există numai experiențe. Numai despre acestea putem susține că sunt fizice, respectiv mentale[86].

Acest pluralism al entităților face ca teoria adoptată de Whitehead să fie una în care toate entitățile actuale să fie generic de un fel: deşi există gradații de importanță şi diversități de funcții, totuşi principiile actualității sunt la acelaşi nivel, adică există un set de principii universale care se aplică tuturor entităților actuale.

[83] Despre creativitate şi libertate, a se vedea Nathaniel Lawrence, *Alfred North Whitehead. A Primer of his Philosophy*, New York, Twayne, 1974, cap. 2.

[84] Whitehead, *op. cit*., p. 34.

[85] *Ibidem*, p. 34.

[86] Felix Cesselin, *La philosophie organique de Whitehead*, Paris, PUF, 1950, cap. 2.

Nici măcar Dumnezeu nu este considerat o excepție, în condițiile în care existența lui Dumnezeu nu este diferită generic de cea a altei entități actuale[87].

Permanență şi schimbare

Îmbinarea dintre permanență şi schimbare, dintre ființă şi devenire se observă în mod eminent la Noica şi Whitehead, oferind un răspuns oarecum asemănător la întrebarea cu privire la raportul dintre permanență şi schimbare. Existența înțeleasă ca actualitate trebuie văzută ca ascunzând în sine temeiul schimbării. În acest fel, schimbarea nu se mai datorează unui presupus substrat, nici nu este ceva aparent şi nici nu este proprie unui mod de manifestare a ceva mai profund.

Chiar dacă Noica şi-a elaborat lucrarea sa fundamentală, *Devenirea întru ființă*, la câteva decenii după lucrarea fundamentală a lui Whitehead, *Process and Reality*, vom începe analiza cu filosoful de la Păltiniş, având în vedere faptul că teoria sa este strict metafizică cu privire la raportul ființă şi devenire, în vreme ce teoria lui Whitehead este mai complexă, fiind „împănată" nu numai cu metafizică, dar şi cu epistemologie, etică, axiologie etc.

Ingeniosul demers ontologic nicasian porneşte, după cum am arătat în altă parte[88], de la înlăturarea ideii unei ființe absolute şi inconceptibile. Se rămâne astfel la lucruri, adică la realități, ce pun în evidență un gol de ființă. Acest gol de ființă poate fi însă o deschidere spre ființă. Conceptul de închidere ce se deschide oferă o primă posibilitate de acces spre ființă, căci ne pune în contact cu ființa mult căutată. Închiderea ce se deschide este mai mult decât o urmă a ființei, mai mult decât o cale pe care am putea înainta pe drumul spre ființă; este un adevărat germen de ființă, *semen entis*. După Noica, închiderea ce se deschide este pulsația din interiorul lucrurilor, atât a celor din lumea anorganică, cât şi a celor organice, atât a celor din lumea biologică, cât şi a celor umane, atât a celor sociale, dar şi ale istoriei. Această închidere-deschidere ce pulsează în interiorul lucrurilor poate fi găsită astfel peste tot, după cum frumos spune Noica[89]. Deşi ființa nu este propriu-zis temporalitatea, spațialitatea şi câmpul, ființa din lucruri poate fi găsită în aceste implicații ale închiderii ce se deschide. Această heterogenitate a ființei lucrurilor apare în mod evident ca o formă de limitație: temporalitatea nu înseamnă în niciun caz un timp infinit, spațialitatea nu este spațiu infinit, iar câmpul reprezintă prin el însuşi o limitație. Ontologia lui Noica poate acum să treacă la un alt nivel al analizei, cel propriu limitației care nu limitează.[90]

După trecerea în revistă a carierei limitației, pe cele şapte planuri ale ei, se arată din nou heterogenitatea ființei, dar de data aceasta din perspectiva

[87] Leclerc, *op. cit*., pp. 55-58.
[88] Adrian Niță, *Noica: o filosofie a individualității*, ed. cit., cap. 2.
[89] C. Noica, *Devenirea întru ființă*, ed. cit., p. 205.
[90] *Ibidem*, p. 232.

generalului, individualului şi determinațiilor ce „zac" în ființa lucrurilor. Ca expresie a generalității, ființa lucrurilor apare sub forma unui aspect general, aşa cum e cazul, de exemplu, cu ființa arborelui, spre deosebire de ființa unui arbore anumit. Acest aspect de generalitate din felul cum ne apare ființa ne trimite la altceva. Fiecare lucru apare drept altceva, dar nu unul extensiv, în sensul că ar reprezenta o realitate între realități, ci „apare ca altceva în el însuşi. Este în el ceva mai adânc decât el."[91] Fiecare lucru este altceva în şi prin ființa sa, are un chip, are o identitate. Mai mult, are o lege care îi este proprie şi sub care stă. Aşa se face că a susține despre un lucru că este înseamnă a-i surprinde identitatea, înlănțuirea şi organizarea lui, adică tocmai aspectul de generalitate. Fiind vorba de generalitatea internă, Noica numeşte orice generalitate ontologică „general". Dar simplul general nu poate da ființa lucrului, căci aceleaşi distensiuni ale închiderii ce ce deshide, adică temporalitatea, spațialitatea şi câmpul ce au oferit aspectul de generalitate, vor da şi aspectul de individualitate al lucrurilor. Cea mai pregnantă expresie a individualității este organismul, crede Noica, la care se observă nu numai dubla limitație sau unitate, interioară şi exterioară, dar şi tensiunea unității interne. Dar oricât de exemplar ar părea din punct de vedere ontologic, organismul nu poate obține de la sine sensul deplin al ființei, deoarece poate să cadă în repetiția de sine[92]. În fine, în afară de general şi de individual, ființa lucrurilor mai presupune determinațiile. Ca manifestări ale lucrurilor, determinațiile sunt aduse de câmp, cu specificările şi polarizările lui, cu diversificarea lui în puncte ce reflectă fiecare în parte întregul câmp.

Avem acum termenii ființei (generalul, individualul şi determinațiile), puşi atât de bine în evidență de închiderea ce se deschide. Prin intermediul lor, Noica ne propune să vedem în modelul ontologic, spre care conduce spațio-temporalitatea trecută în câmp, un adevărat cifru al ființei, un cod al ființei. Astfel, modelul ontologic, prezent în tot ce ființează, în toate lucrurile individuale, este alcătuit dintr-un general, un individual, o dublă serie de determinații şi o conversiune: individualul îşi dă oricâte *determinații* libere sau contingente, dar aceleaşi *determinații* pot ține de o diversitate controlată de general[93].

Pentru ca modelul ontologic să se împlinească şi astfel să atingă prima instanță a ființei, este obligatoriu ca determinațiile individualului să se acopere perfect cu determinațiile generalului. Altfel, nu putem vorbi de realități individuale în deplinul sens al termenului[94]: Ca model interior, modelul ființei acționează în realitățile individuale în mod funcțional. Deşi nu are o realitate independentă, el reprezintă totuşi în lucruri ceea ce este „mai adânc real în ele decât ele însele"[95]. Funcționând ca un principiu ontologic în interiorul lucrurilor şi *din* interiorul

[91] *Ibidem*, p. 244.
[92] *Ibidem*, pp. 251-252.
[93] *Ibidem*, p. 260.
[94] *Ibidem*, p. 344.
[95] *Ibidem*, p. 302.

lucrurilor, ființa ca model face cu putință lucrurile dinlăuntrul lor, ceea ce face ca vechea idee a transcendenței să fie reconsiderată odată cu această importantă idee nicasiană. Astfel, modelul are, după Noica, mai degrabă un caracter transcendental. Este însă un transcendental de tip heideggerian, mai degrabă condiție de posibilitate a lucrurilor individuale, decât un transcendental kantian rămas în formal, cu un caracter simplu funcțional[96].

Această identificare a transcendentului cu transcendentalul se petrece în modelul în realizare: ființa prezentă în lucruri este temeiul ființării determinate, nefiind în acelaşi timp un lucru determinat[97]. Atunci când modelul din lucruri se împlineşte, acestea nu vor intra în echilibru, ci în devenire. Devenirea apare astfel ca model realizat sau, din altă perspectivă, este ființa lucrurilor. Devenirea apare drept modalitatea matură a realului ce se produce atunci când sunt îndeplinite mai multe condiții: este prezentă o închidere ce se deschide; aceasta trebuie să persiste; închiderea trebuie să se deschidă, iar deschiderea să fie către sau în sânul a ceva general[98].

Dar devenirea, deşi este ființa lucrurilor, nu este ființa ca atare. Deşi ne întâlnim aici cu ființa, nu o avem în întregime. Explicația este că *devenirea este prima instanță a ființei*, analiza urmând să se ridice la nivelul următor, al ființei secunde. Această ființă de a doua instanță este *elementul*. După o primă caracterizare, elementul este acea ordine de realitate în care sunt implântate lucrurile şi care le face să fie[99]. Atunci când un lucru piere, el se întoarce în ceea ce era, adică se întoarce la realitatea din sânul căreia a devenit. Mai mult, lucrurile sunt în elementul lor şi au fost în elementul lor, căci lumea elementelor este foarte extinsă şi foarte diversificată[100]. Dincolo de faptul de a fi o ordine de realitate în care sunt implântate lucrurile, dincolo de faptul de a fi un general concret, elementul este eminamente un mediu extern ce poate deveni mediu intern. Este un fel de sânge al realității, aşa cum este cultura, care inițial reprezintă ceva exterior nouă, cu universul ei de cunoştințe ce trebuie învățate, dar care devine apoi un mediu interior pentru toți cei care se adapă din apa sa limpede şi rece. Tot la fel, valorile sunt inițial exterioare, dar se pot preface în principii de viață, călăuzindu-ne vorbele şi faptele şi acționând din interiorul nostru spre exteriorul lumii în care ne ducem existența.

Deşi lipsit de chip, elementul ca ființă secundă are o structură bine determinată. Spre deosebire de modelul din lucruri, a cărui structură conține un individual, un general, două serii de determinații şi o conversiune, ființa apare acum ca o difuziune, ca un univers de fenomene şi manifestări care îşi pot închide deschiderea sau pot rămâne suspendate deasupra lumii şi în aceasta. În felul acesta,

[96] *Ibidem*, p. 305.
[97] *Ibidem*, p. 307.
[98] Vezi *ibidem*, p. 314.
[99] *Ibidem*, p. 333.
[100] *Ibidem*, p. 342.

modelul „a prins realitate; schema ființei a căpătat subzistență. Elementul este astfel modelul ontologic în libera lui subzistență față de lucruri, dar cu preeminența din model a determinațiilor purtătoare de rest. Nu este încă modelul ontologic *dezvăluit* în individualul şi generalul său, ci modelul *învăluit*, respectiv mediul alcătuit din determinații generatoare de individual şi general. Ființa secundă n-are chip propriu-zis (o individuație) şi de aceea nu este direct perceptibilă; nu este nici lege, şi de aceea nu e ştiințific inteligibilă. Este mediul învăluitor care poate deveni mediu învăluit."[101] Avem, aşadar, la acest nivel al ființei, un individual şi un general care să dea câmpul unor determinații, iar mediul liber al determinațiilor (Δ) comune atât individualului cât şi generalului este cel din care se pot desprinde individualul şi generalul[102]: vedem cum elementul se prezintă ca un fel de general concret, căci lumea determinațiilor (Δ_1, Δ_2, ... , Δ_n) se constituie într-un mediu care, trecând într-un mediu intern, va da atât realitățile individuale (I_1, I_2, ..., I_n), cât şi legi de ansamblu (G_1, G_2, ..., G_n).

Dacă lucrurile individuale apar ca fiind impenetrabile, elementele se întrepătrund, se încrucişează, se compun, se înmănunchează sau se subsumează. O dublă coexistență pare să le fie proprie: una în adâncime, prin subsumare şi interpenetrație, şi alta înfăşurată, în concentrație. Ființa, privită de la acest nivel, apare ca o împachetare de elemente, aşa cum ființa de primă instanță ne-a apărut ca o împachetare de deveniri. Asta nu înseamnă, desigur, că la nivelul ființei secunde nu am avea devenire. Aceasta este prezentă[103], dar este un alt fel de devenire, una de ordin secund, ce permite multiplicarea nesfârşită.

Având o realitate de alt gen decât lucrurile, elementul trebuie să fie descris prin apel la alte categorii decât cele clasice: nici predicatele naturii în genere (cum vedem în *Sofistul* de Platon), nici ale naturii moarte sau vii (cum este cazul categoriilor lui Aristotel), dar nici ale naturii reflectate de conştiință (celebrele categorii kantiene). Vom găsi astfel la nivelul elementului următoarele categorii: unu multiplu, totalitate deschisă, limitație ce nu limitează, comunitate autonomă şi real-posibil-necesarul[104].

Este evident că, din această nouă listă de categorii, cu adevărat nouă este categoria unului multiplu: acesta exprimă, după Noica, natura ființei, ca şi pe cea a oricărui element în care se specifică unul multiplu; el comandă toate celelalte categorii şi le transformă în adevărate modulații ale sale. Din alt punct de vedere, există o perfectă deducție metafizică a tabelei categoriilor, în care din categoria unului multiplu, Noica le obține pe toate celelalte: unul multiplu este din perspectiva exteriorității o totalitate deschisă; din perspectiva interiorității este o

[101] *Ibidem*, pp. 343-344.
[102] Vezi *ibidem*, p. 345.
[103] Vezi *ibidem*, p. 353.
[104] Vezi *ibidem*, pp. 364-371.

limitație care nu limitează; din perspectiva condiționării exterioare este o autonomie; iar din perspectiva condiționării interne este real-posibil-necesitate[105].

Categoriile permit înțelegerea unității profunde care există între ființă pe de o parte şi devenire pe de altă parte. Această unitate se regăseşte în conceptul nicasian de *devenință*. Abia acum ontologia poate afirma că s-a apropiat, cu un pas, este adevărat, de ființă. Am văzut cum ontologia identifică spectrul ființei mai întâi în lucruri, ca model, apoi o vede ca model subzistent, în ființa de a doua instanță a elementelor şi, în fine, în elementul unic al deveninței[106]. Din acest gând nicasian am putea conchide că devenința este altceva decât ființa elementului. Dar în paragraful imediat următor, Noica susține că elementele sunt modalități ale devenirii întru sine care este devenința[107]. Prin intermediul modelului ontologic, elementele oferă temeiul pentru a avea întruchipări individuale, atât reale cât şi posibile, dar şi ordini generale, ce sunt real-posibile. Elementul este rațiunea ce face ca materia sau spiritul ca elemente să fie atât staționare, cât şi într-o continuă prefacere. În acest fel, devenința, ca ființă de-a doua instanță, este simultan o expresie a stării şi a procesualității. Aşa se face că în termenul de devenință sunt sugerate mai multe conotații esențiale: „1) devenirea, dar una staționară, de vreme ce substantivul verbal 'devenire' a trecut în starea efectivă a substantivului, devenință; 2) raționalitatea, rostul, caracterul categorial; 3) posibilitatea sau real-posibilul, de vreme ce 'devenință', de la 'devenire' este cu sufixul 'ință' solidară cu putință[,] de la putere; 4) în sfîrşit[,] e sugerată ființa (care de fapt este 'fientia', de la verbul fieri, a deveni), prin alcătuirea însăşi a cuvântului devenință. În termeni medievali, s-ar putea spune că devenința poartă în ea, cu cele patru caractere ale ei: o ratio fiendi, a devenirii; una formandi, a structurării; una producendi, a creației, şi o ratio essendi, a ființării."[108]

Dar dacă devenirea ca element este devenința, ce mai rămâne pentru ființa în ea însăşi, cum este numit de Noica ultimul nivel al ființei? Cu alte cuvinte, este devenința ultima instanță a ființei? Am ajuns astfel la întrebarea pe care am ridicat-o la începutul acestui capitol, dar o întrebare care, deşi formulată în mod explicit de Noica[109], nu a primit până în prezent un răspuns din partea celor care s-au aplecat asupra acestei celebre lucrări a lui Noica. Cum am schițat principalele date ale teoriei ontologice cu privire la instanțele ființei, vom încerca să aducem în cele ce urmează un răspuns. Facem acest demers având în vedere că rezolvarea acestei importante probleme filosofice este indisolubil legată de tema cercetării de față, natura individualului şi raportul dintre individual şi general.

---

[105] Vezi *ibidem*, p. 371.

[106] Vezi *ibidem*, p. 385.

[107] *Ibidem*.

[108] *Ibidem*, p. 386 (să notăm în paranteză că în acest pasaj există o serie de greşeli de redactare: în afara celor semnalate deja de noi, ar mai fi trebuit subliniate cu italice toate cuvintele latineşti din text, ar mai fi trebuit puse câteva virgule şi ghilimele etc.).

[109] *Ibidem*, p. 386.

Pentru a aborda ființa în ea însăşi, treapta cea mai înaltă a gândirii speculative, filosofia nu mai poate apela la o descriere fenomenologică, aşa cum s-a procedat anterior, ci trebuie să se apropie analogic de acest ultim şi suprem sens al ființei. Ființa ultimă poate fi sugerată de expresii ca: ființa ca ființă este o distribuire unică a Unului; unul multiplu cel mai înalt este cel în care multiplul însuşi este de fapt unul[110]. Ființa absolută are sens doar dacă se dezminte ca absolută „prin întrupare în devenință"; adică dacă poate să exprime printr-o singură întrupare toate întrupările posibile; adică dacă poate exprima printr-un singur element toate elementele posibile[111].

Ființa ca ființă, dacă este înțeleasă drept spiritul ființei, alături de devenință, ce apare drept sufletul ființei, şi de devenire, ce este trupul ei, se identifică în tot ceea ce este, în tot ceea ce ființează: ființa se manifestă peste tot în ceea ce se distribuie fără să se împartă. Astfel, ființa ca ființă se distribuie fără să se dividă într-o singură distribuire, devenința; se distribuie, fără să se împartă, cu devenința, în nesfârşite elemente; se distribuie fără să se dividă, ca element, în nesfârşite deveniri reale.

Aşadar, câte instanțe ale ființei există? Două instanțe, devenirea şi devenința, sau trei? Dacă există două instanțe, ce aduce nou ființa în ea însăşi? Dacă există trei instanțe, care este cea de-a treia? Să fie ființa în ea însăşi o instanță a ființei? După Noica, avem trei *niveluri* ale ființei: ființa lucrurilor, ființa de-a doua instanță şi ființa în ea însăşi. *Instanțe* ale ființei lucrurilor vor fi: Socrate, sabia lui Ştefan cel Mare de la Altîntepe, racheta ruptă de Boris Becker la Wimbledon etc. Ceea ce au în comun aceste realități individuale este tocmai faptul că ele sunt trecătoare, că intră în ființă şi că mai devreme sau mai târziu dispar. În termenii lui Noica, ființa de primă instanță este devenirea, căci fiecare lucru este (ființează) numai în măsura în care devine.

La un alt nivel al ființei, vom avea nu un pachet de deveniri, ca în cazul ființei de primă instanță, ci un pachet de elemente, căci elementele sunt mediul din care ies realitățile individuale şi legile generale, în care acestea ființează şi în care dispar. Ca instanțe secunde (ale ființei de-a doua instanță), putem să ne gândim atât la poezie, cultură, civilizație, istorie etc., dar şi la o mulțime cu un element (ca o instanță a mulțimii), legea atracției universale (ca o instanță de lege), frumusețea Elenei din Troia (ca o instanță a frumuseții) etc. Noica poate susține cu bune temeiuri că toate aceste exemplificări ale ființei de-a doua instanță nu *sunt* altceva decât împachetări de elemente, adică de medii exterioare ce trec în mediul intern. Devenința este aici o instanță a ființei tocmai pentru că se distribuie fără să se împartă în nesfârşite elemente ce sunt împachetate în fiecare din ființările enumerate mai sus.

[110] Ilie Pârvu, *Arhitectura existenței*, ed. cit., p. 222.
[111] Noica*, Devenirea întru ființă*, ed. cit., p. 387.

Trecând la cel de-al treilea nivel al ființei, în cazul în care este un nivel, observăm că, dacă vom căuta instanțe de ființă ca ființă, vom regăsi fie devenința, fie devenirile. Temeiul acestei idei este că la întâlnirea unei ființe de-a doua instanță putem spune că avem *o* ființă, dar nu *ființa*. La întâlnirea unei ființe de primă instanță, putem afirma că am întâlnit *o* ființă, dar nu *ființa*. Ceea ce vrem să spunem este că ființa în ea însăşi nu are instanță şi nici nu poate ea însăşi să fie o instanță a ființei[112].

Am văzut că schema categorială a lui Whitehead introduce noțiunile prime ce constituie filosofia organismului astfel încât întreaga analiză ce urmează capitolului II din partea întâi nu este altceva decât o modalitate de a face sumarul inteligibil şi de a arăta că încorporează noțiuni generice presupuse inevitabil în experiența noastră reflectivă[113]. Într-adevăr, în schema sa categorială (categoria fundamentului, categoriile existenței, categoriile explicației, obligațiile categoriale), vom întâlni câteva afirmații extrem de importante cu privire la schimbare sau la devenire. De exemplu, în categoriile explicației Whitehead arată că i) lumea actuală este un proces, iar procesul este devenirea entităților actuale; astfel, entitățile actuale sunt creaturi, acestea mai sunt numite şi „ocazii actuale"; ii) în devenirea unei entități actuale, unitatea potențială a mai multor entități – actuale şi non-actuale – dobândeşte unitatea reală a unei entități actuale; astfel încât entitatea actuală este concrescența reală a mai multor potențiali; iii) în devenirea unei entități actuale, noile prehensiuni, nexusurile, formele subiective, judecățile, multiplicitățile şi contrastele devin de asemenea; în schimb, nu există obiecte eterne noi; iv) sunt cerute două descrieri pentru o entitate actuală: una analitică din potențialitatea sa pentru „obiectivare" în devenirea altor entități actuale şi alta analitică din procesul ce constituie propria devenire; v) felul cum o entitate actuală devine constituie ceea ce acea entitate actuală este; astfel încât cele două descrieri ale unei entități actuale sunt independente. Am ajuns la teza identității ființei cu devenirea, principiul procesului: ființa unei entități actuale este devenirea sa[114].

Vedem că principiul procesului statuează relația definitivă dintre ființă şi devenire. Ființa nu poate exista în absența devenirii, după cum devenirea nu poate exista separat de ființă. Cum este însă posibil ca în această filosofie a organismului să se mențină atât schimbarea, cât şi lipsa de schimbare? Nu cumva Whitehead face concesii tocmai principiului coerenței în numele căruia respinsese o serie de teorii ale schimbării? În capitolul X, dedicat procesului, se arată că principiul heraclitean după care totul curge trebuie reconsiderat pentru a susține „fluxul lucrurilor". Pentru analiza sintagmei „totul curge", una dintre sarcinile fundamentale ale metafizicii, Whitehead porneşte de la separarea a două feluri de fluență. Unul dintre feluri este *concrescența*, cu alte cuvinte „constituția internă reală a unui

[112] Pentru o demonstrație mai amplă, vezi Adrian Niță, *Noica: o filosofie a individualității,* ed. cit., pp. 79-83.

[113] Whitehead, *Process and Reality*, *ed. cit*., p. 22.

[114] *Ibidem*, p. 27-28.

existent particular". Celălalt fel de fluență este *tranziția* de la existent particular la existent particular. Din acest punct de vedere, este evident că acest al doilea sens al fluenței nu este altceva decât pieirea perpetuă, adică un aspect al noțiunii de timp[115]. Primul fel de fluență, concrescența, este deplasarea în conformitate cu cauzele finale, cu scopurile subiective, în timp ce al doilea fel de fluență, tranziția, este vehiculul cauzei eficiente[116].

În secțiunea a doua a capitolului X ni se spune că concrescența este numele pentru procesul în care universul mai multor lucruri dobândește o unitate individuală. Concrescența este astfel numele dat procesului care *este* o entitate actuală dată. Termenul provine de la a creşte împreună, deci avem o con-creştere a mai multor lucruri într-o unitate nouă. Faza inițială a unei concrescențe este compusă din simțiri (*feelings*) separate de entități diverse disjunctiv. În faza ulterioară se efectuează creşterea împreună a acestor simțiri separate într-o unitate de simțire ce e numită de Whitehead *satisfacere* a acelei entități actuale. Odată cu atingerea satisfacerii, o entitate actuală este completă şi piere, adică devine un dat pentru instanțe proaspete de concrescență[117].

Din perspectiva nexusurilor, procesul este descris la niveluri diferite, unul microscopic şi altul macroscopic. Procesul macroscopic este tranziția de la actualitatea atinsă (*attained*) la actualitatea în atingere (*attainment*), iar procesul microscopic este conversia condițiilor ce sunt doar reale într-o actualitate determinată. Primul fel de proces face tranziția de la „actual" la „doar real", iar celălalt efectuează creşterea de la real la actual. Primul este eficient, al doilea este teleologic[118]. Recunoaştem aici tranziția, respectiv concreşterea. În acest fel, noțiunea organismului este combinată cu cea a procesului în două feluri. În primul rând, comunitatea lucrurilor actuale este un organism, dar nu unul static, ci incomplet, aflat în curs de producere. „Astfel, expansiunea universului cu privire la lucrurile actuale este prima semnificație a «procesului»; iar universul în orice etapă a expansiunii sale este prima semnificație a «organismului». În acest sens, un organism este un nexus."[119] În al doilea rând, fiecare entitate actuală poate fi descrisă ca un proces organic. Acesta repetă la nivel microcosmic ceea ce universul este la nivel macrocosmic[120].

Chiar din simpla prezentare a acestor idei cu privire la schimbare ale lui Whitehead se poate observa felul coerent şi consistent cu privire la abordarea spinoasei probleme a relației dintre schimbare şi lipsa schimbării, dintre devenire şi ființă. În condițiile în care lipsa schimbării este cerută de entitățile actuale, căci e

[115] *Ibidem*, p. 242.
[116] *Ibidem*, p. 243.
[117] *Ibidem*, pp. 244-245. Pentru detalii, a se vedea Elizabeth Kraus, *The metaphysics of experience*, New York, Fordham University Press, 1998, cap. 5.
[118] Whitehead, *Process and Reality*, *ed. ci*t., p. 247.
[119] *Ibidem*, p. 248.
[120] *Ibidem*, p. 248.

nevoie de a se reconcilia cu individualitatea, unitatea, autoidentitatea şi autosuficiența, este clar că lipsa de schimbare trebuie să fie considerată o trăsătură metafizică fundamentală. Pentru o entitate actuală, a fi înseamnă a fi în mod necesar ceea ce este; a se schimba ar însemna a înceta să fie ceea ce este sau a deveni un altul. Din altă perspectivă, există un gen de schimbare care trebuie admis ca o trăsătură metafizică fundamentală a entității actuale, şi anume procesul: procesul constituit prin devenirea unei entități actuale. Astfel, noțiunile „proces" şi „existență" se presupun reciproc[121].

Devenirea entităților actuale este considerată de Whitehead ca fiind un „întreg epocal". Actualitatea devine „ca un întreg" şi este sau există ca un întreg de devenire. Ca „un întreg indivizibil" este un individual; „ca un întreg" este ceea ce este, adică este identic cu sine. Conceput ca un întreg epocal este deci neschimbător: o actualitate devine ca un întreg epocal, iar la completarea procesului de devenire ființa sa ori existența sa încetează în mod necesar, astfel încât entitatea actuală piere. Whitehead este îndreptățit să conchidă: „entitățile actuale pier, dar nu se schimbă; ele sunt ceea ce sunt."[122] Prin aceste fine distincții cu privire la schimbare şi la lipsa de schimbare, Whitehead poate susține în mod concomitent atât schimbarea, cât şi lipsa de schimbare drept trăsături metafizice fundamentale ale actualității. În teoria sa, o entitate actuală este neschimbătoare, dar nu durează şi se schimbă, dar nu se mişcă[123].

[121] Leclerc, *op. cit*., p. 79.
[122] Whitehead, *Process and Reality*, *ed. cit*., p. 41.
[123] Leclerc, *op. cit*., p. 80.

CONCEPTUL DE INTELECT POSIBIL (*AL-'AQL AL-HAYULANI*) LA AVERROES

LOREDANA BOŞCA[1]

Abstract: The questions about the intellect that most concerned the Arabic Aristotelians were the nature of the potential intellect and the explanation of how intellectual cognition comes about. In the *Long Commentary on the* De Anima *of Aristotle,* Averroes opposes Alexander of Aphrodisias' doctrine of the potential intellect, attackes Ibn Badjdja's writings, and criticises the school of Themistius and others for their views of the potential intellect as an incorporeal substance or, alternatively, as a disposition inhering in such a substance. The criticism is equally determined by the ontological position of the potential and active intellect, together with the role played by imaginary representations. Averroes arrived at the intermediate theory that an individual material intellect is engendered whenever the active intellect joins the inborn disposition awaiting it in an individual human soul and he understood the human potential intellect as a single eternal substance shared by all men, consisting in the quasi matter that analysis can discover in other incorporeal beings and standing immediately below the active intellect in the hierarchy of existence. The positions at which Averroes arrived in his *Long Commentary on De anima* on the potential intellect*,* completely ignored in the Arabic world and virtually unknown in Jewish circles, thus helped shaping the European philosophy for three centuries.

Keywords: soul, potential intellect, intellect *in habitu,* acquired intellect, active intellect, conjunction, imagination, cogitation, theoretical knowledge.

În Occident, în secolul al XIII-lea, într-un context cultural aparte, interesul filosofilor s-a orientat şi spre problema sufletului uman, a cunoaşterii intelectuale şi a evoluției intelectului uman. În universitățile momentului, tematica cunoaşterii intelectuale s-a adâncit esențial, mai ales în urma dificultăților generate de încercarea de a defini sufletul uman şi de a demonstra nemurirea acestuia. Atât filosofii, teologii, logicienii, dar şi reprezentanții gramaticii speculative analizeră cu mare atenție raportul dintre lucruri şi lume, dintre suflet, gândire şi intelect. Conceptul de intelect a reprezentat piatra unghiulară a oricărei construcții filosofice majore în Evul Mediu, iar istoria sa este una dificilă şi plină de ambiguități. Primele şi cele mai complexe dificultăți au fost generate de concepția despre intelect expusă de Aristotel în celebrul său tratat *Despre suflet*[2].

În Capitolul 5 al Cărții III din tratatul *Despre suflet,* Aristotel arăta că „[...] există *un intelect care devine toate* lucrurile şi *altul care le produce pe toate*, aşa ca

[1] Lector univ. dr., Universitatea „Spiru Haret", Bucureşti.

[2] Aristotel, *Despre suflet*, traducere şi note N.I. Ştefănescu, studiu introductiv Al. Boboc, Bucureşti, Editura Ştiințifică, 1969.

o dispoziție, ca o lumină" [3]. Acest „intelect care devine toate lucrurile" reprezintă intelectul posibil, în vreme ce „intelectul care le produce pe toate" este intelectul activ. Într-adevăr, se pare că prima problemă cu care s-au confruntat comentatorii şi interpreții textului lui Aristotel a fost aceea de a stabili dacă pot fi identificate mai multe stadii sau genuri ale intelectului şi dacă pot identifica sintagmele adecvate descrierii lor.

Stagiritul a descris intelectul posibil ca pe o facultate intelectuală a sufletului uman care „devine toate lucrurile", sens care va fi preluat de Alexandru din Afrodisia pentru a denumi stadiul inițial al intelectului omenesc. Tot Alexandru este şi cel dintâi care a introdus termenii *noũs hylikós* (intelect material) pentru a substitui formula aristotelică „care devine toate lucrurile", prin care era descris, într-o manieră destul de neclară, intelectul posibil. Formula *noũs pathetikós*, pe care a utilizat-o Aristotel la sfârşitul Capitolului 5 din Cartea a III-a din *Despre suflet,* se referă mai degrabă la imaginație decât la intelect. Intelectul posibil aristotelic va fi denumit, nu tocmai corect, în tradiția filosofică ulterioară, intelect material. Aşadar, în primul rând nu trebuie să confundăm intelectul posibil („cel care devine toate lucrurile") cu intelectul pasiv *(noũs pathetikós)*.

În al doilea rând, în conformitate cu intenția originară a lui Aristotel, exprimată în fragmentul citat din *Despre suflet*, am optat în titlu pentru denumirea de *intelect posibil* la Averroes, şi nu pentru cea de intelect material, aceasta din urmă fiind o preluare din lexiconul lui Alexandru din Afrodisia, transliterată în limba arabă prin *al-'aql al-hayulani*[4]. Această din urmă formulă, utilizată de Averroes, deşi reprezintă echivalentul exact, în limba arabă, al lui *noũs hylikós* (intelect material), desemnează în concepția filosofului arab un tip de intelect care nu are nicio legătură cu materialitatea. Dacă l-am denumi după sugestia lui Alexandru, ținând cont de natura pe care intelectul posibil o are în concepția lui Averroes, vom ajunge la nefericita contradicție de a numi „intelect material" un intelect care este, prin excelență, imaterial. În concluzie, pentru a evita erorile de interpretare şi pentru a evidenția faptul că Averroes a fost preocupat să interpreteze cât mai fidel textul aristotelic menționat, vom folosi formula *intelect posibil* în locul celei de intelect material, chiar dacă mare parte a exegezei o preferă[5].

---

[3] Cf. *Despre unitatea intelectului. Fragmente sau tratate* (Aristotel, Alexandru din Afrodisia, Plotin, Themistius, Averroes, Albert cel Mare, Sf. Toma din Aquino, Siger din Brabant), antologie de filosofie medievală, ediție bilingvă, traducere, note, tabel cronologic şi *Postfață* de Alexander Baumgarten, Bucureşti, Editura IRI, 2000, p. 31.

[4] A se vedea ocurențele termenului arab *'aql* (intelect) în : Soheil M. Afnan, *Philosophical Terminology în Arabic and Persian*, Leiden, E.J. Brill, 1964, p. 111-114 ; pentru lămurirea unor concepte înrudite : Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leiden-Boston, Brill, 2007, p. 196-203; Richard Walzer, *Greek into Arabic. Essay on Islamic Philosophy*, Cambridge, Massachusetss, Harvard University Press, 1962, p. 60-114.

[5] Lucrări care analizează problema intelectului la Averroes: Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2004, p. 107-130 şi 225-237; Alfred L. Ivry, *Toward a Unified View of Averroes' Philosophy,* în „The

Natura sufletului şi a intelectului nu a fost desluşită integral de analiza textului *Despre suflet* al lui Aristotel, de unde necesitatea comentariilor realizate de interpreţii antici greci şi de cei medievali arabi. Chestiunea raportului dintre suflet şi intelect, mai ales cea cu privire la stadiile celui din urmă: intelect posibil şi intelect activ (traduse ulterior, mai mult sau mai puţin corect, prin sintagme precum: intelect material, intelect potenţial, intelect pasiv şi inteligenţă activă, raţiune activă, intelect agent sau formator), a devenit cea mai controversată pentru filosofii medievali, datorită consecinţelor sale teoretice majore: intelectul posibil este o dispoziţie sau o substanţă? Este etern sau este creat şi perisabil? Ce relaţie există între intelectul posibil şi imaginaţie? Ce raport poate fi stabilit între intelectul posibil şi cel activ? Este intelectul activ o parte a sufletului uman? Dacă da, care este raportul său cu sufletul şi ce efect are moartea trupului asupra intelectului? Poate fi intelectul activ o realitate separată de suflet, existând în afara omului şi independent de el? Trebuie sau poate fi intelectul activ identificat cu Dumnezeu?

În studiul de faţă vom aborda doar problemele pe care le-a ridicat analiza tratatului aristotelic *Despre suflet* cu privire la natura intelectului posibil în scrierile lui Averroes, cu precădere în *Marele Comentariu la Despre suflet*[6] (Cartea a III-a, Capitolul 5). Răspunsurile oferite de către comentatorii pre-averroişti ai tratatului aristotelic au fost atât de variate şi de contradictorii între ele, încât o scurtă prezentare a acestora se impune. Nu vom putea înţelege niciodată afirmaţiile şi tezele filosofilor arabi Al-Farabi, Avicenna sau Averroes cu privire la intelect fără studiul prealabil al textelor greceşti post-aristotelice şi al scrierilor timpurii în limba arabă care au avut ca subiect tratatul *Despre suflet* al lui Aristotel.

Vom trece în revistă interpretările date intelectului în scrierile lui Alexandru din Afrodisia şi ale lui Themistius[7], precum şi în textele care ni s-au păstrat de la Ibn Badjdja. Acestea sunt esenţiale pentru a elucida contextul apariţiei problemei intelectului, identificarea sensurilor termenilor implicaţi şi înţelegerea concepţiei averroiste despre intelect. Aşa cum vom vedea, în metafizica şi psihologia islamice, mai cu seamă în arealul filosofiei şi tradiţiei peripatetice arabe, conceptul de

---

Philosophical Forum Quarterly", vol. 4, nr.1, 1973, Boston, Department of Philosophy of Boston University, p. 87-114; Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1992; Bernardo Carlos Bazan, *"Intellectum Speculativum": Averroes, Thomas Aquinas, and Siger of Brabant on the Intelligible Object,* în „Journal of the History of Philosophy", 19:4, 1981, p. 425-446; John Marenbon, *Later Medieval Philosophy (1150-1350). An Introduction*, London and New York, Routledge, 2002; Simo Knuuttila şi Pekka Kärkkäinen, *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, Springer, 2008, p. 73-87.

[6] Am folosit traducerea editată şi adnotată de Richard C. Taylor şi Thérèse-Anne Druart: Averroes, *Long Commentary on the* De Anima *of Aristotle*, New Haven & London, Yale University Press, 2009. O antologie care conţine doar fragmente din textul averroist este cea editată de Jon McGinnis şi David C. Reisman, *Classical Arabic Philosophy. An Anthology of Sources*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc., 2007.

[7] Versiunea românească a textelor în *Despre unitatea intelectului. Fragmente sau tratate*, ed. cit., p. 33-49, 51-57 şi 59-69.

intelect potenţial (*al-'aql al-hayulani*) şi cel de intelect agent sau activ (*al'-aql al-fa''al*) au ocupat un rol major[8].

Problema intelectului uman, adică a originii, naturii, structurii şi funcţiilor lui, a constituit o preocupare majoră încă din gândirea antică. În ceea ce priveşte facultăţile cognitive ale omului, în gnoseologia antică a funcţionat diferenţierea operaţională dintre *raţiune* şi *intelect*. Aparent amândouă desemnau capacitatea de gândire sau spiritualul, precizându-se separaţia dintre *a distinge prin raţiune* şi *a înţelege prin intelect*. Intelectul era situat „deasupra" raţiunii, ca o facultate superioară a gândirii omeneşti. Ambii termeni (*diánoia* şi *noũs*) îşi au originea în verbul *noein – a gândi, a cunoaşte*, originar, *a cugeta, a avea ceva în intenţie*.

La Platon, întâlnim departajarea netă dintre *diánoia*, *noũs* şi *noésis* (raţiunea, intelectul şi intuiţia nemijlocită). Dacă *diánoia* desemna ansamblul proceselor de operare şi de analiză ale gândirii sau progresul metodic în cunoaştere, *noésis* denumea capacitatea noastră de a contempla Ideile cu mijloace nesensibile, adică înţelegerea, intenţia nemijlocită, suprarraţionalitatea. La rândul său, *noũs*-ul desemna „ochiul spiritului", „instrumentul" prin intermediul căruia se producea contemplaţia şi care permitea accesul la conţinuturi independente de sensibilitate. Pe scurt, *noũs*-ul era un fel de „percepţie" (cu un statut special) a realităţilor spirituale. Anaxagoras afirmase deja că toate sufletele, fie ele ale animalelor, plantelor sau oamenilor, sunt manifestări graduale ale *noũs*-ului, deci ale unui principiu raţional şi imaterial care organizează şi coordonează masa inertă a semincţelor materiale. Pentru Platon, intelectul (*noũs)* desemna partea superioară a sufletului prin care omul contemplă Ideile eterne, incorporale, nenăscute şi nepieritoare, dovadă a faptului că sufletul său este înrudit cu divinul, cu nemurirea şi cu inteligenţa, aşa cum reiese din dialogurile *Phaidon*[9] şi *Republica*[10]. Contemplaţia ideilor a fost descrisă ca un fel de gândire nediscursivă, ca un fel de „vedere mentală", un „ceva" care *se află în gândire,* şi nu o gândire conceptuală similară cu *a opera prin gândire cu ceva*. Altfel spus, raţiunea (*diánoia)* produce o cunoaştere de tip conceptual, în vreme ce actul contemplaţiei, care se realizează prin intermediul *noũs*-ului, este în sine nediscursiv.

Distincţia amintită i-a determinat pe Aristotel şi pe gânditorii neoplatonici să analizeze cu şi mai mare atenţie problema intelectului. În celebrul tratat *Despre suflet*, de pildă, Aristotel a explicat cunoaşterea umană în termenii concepţiei sale despre suflet şi despre trup, pe care a dezvoltat-o progresiv şi care nu poate fi înţeleasă fără lămurirea altor concepte aristotelice esenţiale: act, potenţă, materie, formă etc. Astfel, în Cartea a II-a, pentru a defini sufletul, Aristotel a utilizat distincţia dintre formă şi materie: „[...] fiecare corp natural, care participă la viaţă,

[8] A se vedea şi Seyyed Hossein Nasr, *Epistemological Questions: Relation among Intellect, Reason, and Intuition within Diverse Islamic Intellectual Perspectives* în volumul: *Islamic Philosophy From its Origin to the Present. Philosophy in the Land of Prophecy*, Albany, State University of New York Press, 2006, p. 93-107.

[9] *Phaidon,* 80 a-b.

[10] *Republica,* 611 e.

se poate considera drept substanță, şi anume o substanță compusă «organizată». Deoarece, însă, corpul este şi ceva anumit, înzestrat cu viață, corpul nu poate fi considerat suflet. Căci corpul nu este din acelea ce se enunță despre subiect ca «sufletul», ci mai curând este el însuşi substrat şi materie. *Sufletul este deci, cu necesitate, o substanță în sensul de specie a unui corp natural care are viața ca potență. Însă substanța este o entelehie «realitatea în act»: aşadar, sufletul este realitatea în act a unui astfel de corp."*[11] Se poate lesne observa că, în viziunea lui Aristotel, între suflet şi trup există acelaşi raport ca între formă şi materie.

Distincția dintre act şi potență are, de asemenea, un rol important în clarificarea doctrinei aristotelice despre suflet şi, implicit, despre intelectul uman. În concepția lui Aristotel, nu există lucru care să fie complet în act sau complet în potențialitate, ci fiecare obiect prezintă o dispoziție (*hexis* – în greacă sau *habitus* – în latină) pentru o anumită actualitate care nu este încă împlinită. În consecință, afirmația potrivit căreia „dacă trebuie să rostim o definiție generală despre orice fel de suflet, urmează că el este realitatea în act primordială a unui corp natural înzestrat cu organe"[12] trebuie înțeleasă în sensul că sufletul reprezintă capacitatea trupului de a-şi exercita funcțiile astfel încât el să fie viu. Mai mult, aşa cum materia poate fi actualizată doar dacă este determinată de o formă, un lucru este viu datorită sufletului său. În ce priveşte structura sufletului, Aristotel distinge câteva *facultăți* sau modalități prin care ceva poate avea şi poate păstra atributul viului: nutriția, reproducerea, senzația, dorința, mişcarea, imaginația şi intelectul. Evident, nu toate ființele vii posedă aceleaşi facultăți sau nu le posedă pe toate. Sigur este însă că numai oamenii sunt înzestrați cu *intelect*.

Însă Aristotel „nu a reuşit niciodată să împace definiția sufletului ca «*act prim* al corpului natural dotat cu organe» cu afirmația [...] prin care intelectul este o *funcție a sufletului* (subl. ns.), deşi nu se supune definiției de mai sus fiindcă nu are un organ corporal. El provine «din afară», e divin, cu toate că se găseşte, cu distincțiile sale, în suflet (subl. ns.)."[13] Doctrina aristotelică a intelectului, aşadar, s-a constituit gradat şi a generat imense dificultăți teoretice.

Alături de senzație, intelecția sau gândirea constituie cea de-a doua facultate cognitivă care asigură dobândirea cunoaşterii. Analizând senzația, care există doar ca potențialitate în vederea a ceea ce va fi perceput, Aristotel a distins între organele de simț şi obiectul simțurilor, dar a identificat actul de a simți cu actualitatea obiectului perceput. În privința gândirii, Stagiritul a preluat sugestia platoniciană potrivit căreia intelectul desemnează facultatea de a abstrage formele lucrurilor, chiar dacă noțiunea platoniciană a formei a suferit modificări esențiale în cadrul concepției sale. Cu alte cuvinte, dacă gândirea este asemănătoare cu simțirea, atunci sau suferă o afecțiune din partea obiectului gândit, sau este altceva

[11] Aristotel, *Despre suflet*, Cartea a II-a, 412a 15-23, traducere şi note N.I. Ştefănescu, studiu introductiv Al. Boboc, Bucureşti, Editura Ştiințifică, 1969, p. 49.

[12] *Ibidem*, 412b 3-6, p. 50.

[13] *Despre unitatea intelectului*, ed. cit., p. 287.

cu o astfel de calitate. Aşadar, intelectul trebuie să fie ceva neafectat, dar primitor de o formă şi să fie acea formă ca potenţă, dar nu forma însăşi, şi să se comporte precum o face organul senzitiv faţă de obiectele percepute, tot aşa şi intelectul faţă de obiectele inteligibile. Deşi defineşte intelectul în analogie cu senzaţia, aflându-se în potenţialitate pentru a deveni identic cu obiectul său, obiectele intelectului se disting de obiectele cunoaşterii sensibile. Obiectul cunoaşterii intelectuale îl reprezintă esenţele lucrurilor, dar este nevoie şi de percepţia acestora, de imaginea (*phantasmata*) lor sensibilă: „[...] intelectul este forma formelor, pe când senzaţia este forma lucrurilor percepute."[14]

Cea mai disputată secţiune a tratatului *Despre suflet* a rămas, de-a lungul timpului, Capitolul 5 din Cartea a III-a, unde este specificată existenţa unui anume intelect activ sau agent, ale cărui rădăcini pot fi identificate în noţiunea aristotelică *noũs poietikós,* dar într-o modalitate indirectă. Există aici două teze esenţiale: doctrina potrivit căreia „în adevăr, la cele nemateriale este identitate între factorul gânditor şi obiectul gândit"[15] şi distincţia între existenţa unui intelect potenţial (care *devine* toate lucrurile) şi un intelect activ sau agent (care *produce* toate lucrurile). Iată fragmentul complet care a suscitat un enorm interes din partea comentatorilor operei lui Aristotel şi care, adâncind problema intelectului, a declanşat poate marea dispută asupra tezelor averroiste din Occidentul latin al secolului al XIII-lea, generând consecinţe teoretice majore cu privire la problema nemuririi sufletului:

„Aşa cum în toată natura există ceva ca o materie pentru fiecare gen (şi aceasta «este» toate celelalte în potenţă) şi altceva drept cauză şi producător, prin care toate se produc, ca şi arta faţă de materia din care urmează să producă, este necesar ca şi în suflet să persiste aceste diferenţe. «Înseamnă că» există *un intelect care devine toate lucrurile* şi *altul care le produce pe toate*, aşa ca o dispoziţie, ca o lumină. Căci într-un anume fel şi lumina preface în culori în act culorile existente în potenţă. Şi acest intelect (*intelectul activ*) este *separat* şi *neafectat* şi *neamestecat*, fiind prin esenţă în act. Căci întotdeauna este mai nobil cel ce acţionează decât cel care este afectat, şi principiul «este mai nobil» decât materia [...] Aceasta nu «înseamnă» că «intelectul» uneori înţelege, alteori nu înţelege. El este, fiind *separabil*, numai cel care este, şi doar aşa este *nemuritor* şi *etern*. Căci noi nu ne amintim «cu el», deoarece este neafectat, în vreme ce *intelectul pasiv* este *muritor* şi fără acesta el *nu înţelege nimic* (subl. ns.)."[16] Pe scurt, Aristotel vorbeşte, în primul rând, despre un intelect potenţial care „devine toate lucrurile", aşadar despre o facultate cognitivă care, asemenea facultăţii senzitive, există doar în potenţialitate. De aceea, interpreţii arabi şi latini îl vor denumi şi intelect material,

[14] Aristotel, *Despre suflet*, Cartea a III-a, 432a, ed. cit., p. 97.

[15] Aristotel, *Despre suflet*, Cartea III, 430a 4, ed. cit., p. 92; Al. Baumgarten propune varianta: „[...] în cazul celor lipsite de materie, este totuna *intelectul* şi *ceea ce este gândit*" în: *Despre unitatea intelectului*, ed. cit., p. 31.

[16] Din raţiuni terminologice, alegem pentru acest text traducerea lui Al. Baumgarten din *Despre unitatea intelectului*, ed. cit., p. 31.

intelect potențial sau posibil (*al'-aql hayulani, al'-aql al-quwwah* – în arabă sau *intellectus possibilis* – în latină). Din exemplul oferit de Aristotel însuşi, aşa cum lumina este actualitatea (*enteleheia*) a ceea ce este vizibil, tot astfel intelectul activ este actualitatea gândirii. Mai mult, între intelectul în potențialitate şi intelectul în act ar exista acelaşi raport ca între trupul fără viață şi trupul care îşi exercită funcțiile vitale.

Distincția pe care Aristotel o instituie între cele două intelecte conduce la mari dificultăți de ordin teoretic. Ce înseamnă, de pildă, că intelectul activ este „separabil" şi „nemuritor" – prin aceasta fiind „ceea ce este", în timp ce intelectul pasiv este muritor şi incapabil de a înțelege de unul singur ceva? Dacă nu înțelege, de ce este numit intelect? Poate că Aristotel a intenționat să indice aici doar condițiile fundamentale ale gândirii, considerând că, în procesul cunoaşterii, deşi intelectul activ este necesar, el nu este totuşi suficient. Însă el afirmă aici un alt lucru important: dacă intelectul activ este nemuritor, dar şi parte a sufletului uman, atunci există cel puțin o parte a sufletului nemuritoare şi eternă, chiar dacă, interpretat ca actualitate a trupului, sufletul ar trebui să piară complet odată cu dispariția acestuia. Dacă însă intelectul activ este „neafectat" şi „neamestecat" şi „etern", el ar trebui să se distingă de sufletul individual, neavând nicio legătură cu facultatea senzației, a imaginației sau cu intelectul pasiv, perisabil.

Această incoerență a textului aristotelic avea să devină piatra de poticnire a comentatorilor antici şi a celor medievali, în special arabi: care sunt, de fapt, stadiile intelectului omenesc? Intelectul posibil şi cel activ sunt proprii fiecărui individ sau nu? Există un astfel de intelect activ etern în afara omului, putând fi identificat, de exemplu, cu Dumnezeu? Poate fi şi intelectul posibil etern?

Reamintim că Alexandru din Afrodisia a preferat formula „intelect material" pentru a pune în receptivitatea inerentă intelectului posibilitatea de a primi formele inteligibile. Intelectul posibil sau material, numit adesea şi potențial (*noũs dynamikós),* este conceput de Alexandru ca o dispoziție *(èpitedeiós)* a nivelului senzitiv al sufletului şi constă într-o îmbinare particulară a elementelor corpului omenesc. Această dispoziție nu are existență reală, putând fi comparată, mai degrabă, cu absența scrierii de pe o tablă de scris decât cu tabla de scris în sine, preluând şi completând o celebră analogie aristotelică.

Interpretând în cheie proprie scrierile lui Aristotel, Alexandru a înțeles că intelectul posibil sau material (*noũs hylikós)* este numai o dispoziție *(èpitedeiós)* prezentă în corpul omenesc, în vreme ce Themistius, un alt comentator celebru al tratatului *Despre suflet*, a ajuns la rezultate complet diferite. Acelaşi text aristotelic l-a condus pe acesta din urmă la o concluzie contrară: intelectul posibil nu are nevoie de un organ trupesc pentru îndeplinirea funcțiilor sale, întrucât este complet separat de trup, incoruptibil şi lipsit de orice materialitate. Cu alte cuvinte, intelectul posibil este o *substanță imaterială*. În filosofia arabă dedicată subiectului, Al-Farabi, realizând o sinteză (*al-nazar al-tarkibi*[17]) a pozițiilor concurente ale celor doi

[17] Are mai degrabă sensul de *abordare sintetică* în limba arabă.

comentatori, a descris intelectul posibil deopotrivă ca pe o dispoziție şi ca pe o substanță imaterială.

Problema naturii intelectului posibil a constituit obiectul cercetării lui Alexandru din Afrodisia în comentariile *Despre suflet* (*De anima*), *Despre intelect* (*De intellectu*) şi în *Suplimentul la Despre suflet* (*De anima libra mantissa*)[18]. Acesta a preluat descrierea aristotelică a stadiului inițial al intelectului, notând că nu se poate vorbi de existența intelectului uman înainte ca acesta să desfăşoare operații ale gândirii. Însă, ceea ce este receptiv la forme de un anumit fel nu poate avea niciuna dintre ele în însăşi natura sa, întrucât prezența formei sale însăşi poate împiedica primirea altei forme. În acest caz, intelectul posibil nu poate conține în sine nicio formă inițială şi nici nu trebuie să fie un lucru „în act", ci cu totul potențial. Nefiind nimic în actualitate, nimic substanțial sau real, intelectul posibil nu poate fi decât o dispoziție *(èpitedeiós)* pentru a primi formele inteligibile.

Pentru a explica maniera în care intelectul este doar potențiala gândire a tuturor lucrurilor, nefiind încă gândire în act, Aristotel l-a comparat cu o tablă care este receptivă să primească orice fel de scriere, dar pe care încă nu este scris nimic. Într-o afirmație ulterioară, gândită şi regândită de-a lungul secolelor de comentatorii săi, Aristotel a arătat că intelectul omenesc este „impasibil", în sensul că nu suferă niciun fel de afecțiune sau alterare atâta vreme cât îşi exercită funcțiile de cunoaştere. Chiar şi nivelul non-intelectual al percepției îşi îndeplineşte scopurile în afara oricărei afectări sau alterări. De altfel, logica naturală îl obligă pe Aristotel să admită că atâta vreme cât cele mai slabe facultăți ale sufletului nu suferă vreo alterare, este cu atât mai puțin probabil ca aceasta să se întâmple în cazul intelectului neamestecat cu trupul: „Despre latura sufletului prin care sufletul cunoaşte şi chibzuieşte, fie că nu e separabilă pe bază de mărime, ci numai rațional, trebuie să cercetăm ce particularitate are şi cum e posibil să ia naştere cugetarea, în adevăr, dacă cugetarea este asemănătoare cu simțirea, atunci sau suferă o afecțiune din partea obiectului gândit, sau este altceva cu o astfel de calitate. Aşadar, el trebuie să fie ceva *neafectat*, dar primitor de o formă şi să fie acea formă ca potență, dar nu forma însăşi, şi să se comporte precum o face organul senzitiv față de obiectele percepute, tot aşa şi intelectul față de obiectele inteligibile. Aşadar, întrucât el le cugetă pe toate, e necesar să fie neamestecat, cum zice Anaxagoras, pentru a domina, adică pentru a cunoaşte. Căci el împiedică şi opreşte ivirea oricărui fenomen lăturalnic şi intermitent, ca fiind străin şi i se opune. Aşadar natura lui nu este altceva decât tocmai aceasta de a fi potențial."[19]

---

[18] Alexander, *De anima* în *Scripta Minora* 2.1, Berlin, I. Burns, 1887, p. 1-100; Alexander, *De Intellectu* în *Scripta minora* 2.1, Berlin, I. Burns, 1887, p. 106-130; A. Badawi (ed.), *Commentaires sur Aristote perdus en grec et autres épîtres*, Beirut, El Machreq, 1971; Robert W. Sharples, *Alexander of Aphrodisias: Supplement to On the Soul*, Ithacca, Cornell University Press, 2004. Versiunea românească a textului *De intellectu* în *Despre unitatea intelectului. Fragmente sau tratate*, ed.cit.

[19] Aristotel, *Despre suflet*, Cartea III, 429a 4-20, ed. cit., p. 91.

Alexandru din Afrodisia a înțeles însă că analogia aristotelică cu tabla de scris trebuie rectificată: tabla de scris are o existență reală, în vreme ce intelectul posibil sau material nu este existent în mod actual înainte de a-şi îndeplini funcțiile specifice. De aceea, Alexandru introduce o distincție între „tabla nescrisă în sine" şi „caracterul nescris al tablei". Analogiile reale se pot realiza doar între intelectul posibil şi caraterul nescris al tablei, precum şi între tabla de scris în sine şi sufletul omenesc în întregul lui. Dispoziția sau receptivitatea în vederea scrisului pe care tabla o vădeşte nu suferă nicio afectare când este adusă la actualitate, întrucât o „dispoziție" nu poate fi un subiect sau un „substrat" în mod real: doar ceea ce este descris ca subiect sau substrat actual poate suferi vreo afecțiune sau alterare. Similar, nici intelectul material nu suferă de alterare sau afectare atâta vreme cât nu face parte din clasa lucrurilor care există în mod actual. Întrucât intelectul posibil este o „putere" a sufletului omenesc, el este distrus odată cu acesta (dacă şi atunci când sufletul este distrus). Alexandru a admis o formă atenuată a unui anume gen de nemurire intelectuală a omului, dar nu şi nemurirea receptivității în vederea gândiri cu care omul se naşte.

„Intelectul care devine toate lucrurile" trimite la ideea că acesta posedă deja întregul registru de idei, chiar dacă ele nu sunt încă actualizate în gândire. De aceea se şi numeşte posibil intelectul care nu este gândire aflată în act; el reprezintă, de fapt, permanenta dispoziție de a trece la o gândire manifestă, în act, prin care devine apt să gândească prin sine. În comentariul la *De anima* al lui Alexandru şi la aristotelicienii arabi care-i sunt adepți, termenul ales pentru a desemna intelectul care se află în posesia unor conținuturi de gândire, chiar dacă nu complete şi nu „în act", este cel de *intelect habitual*. Aceasta este şi semnificația cu care îl va utiliza Averroes mai târziu: intelectul habitual este intelectul uman care posedă un repertoriu de idei, dar nu unul actualizat. De altfel, Alexandru a impus o distincție nouă, care nu apare explicit în tratatul *Despre suflet* al lui Aristotel: intelectul habitual se află undeva între pura potențialitate a individului care încă nu a dobândit cunoaşterea, dar pentru care gândirea este posibilă, şi completa cunoaştere în act a subiectului cunoscător angajat în gândire în mod curent[20]. Aşadar, intelectul habitual, ca stadiu al intelectului în care omul are posibilitatea de a gândi, dar care nu gândeşte încă, trebuie distins de intelectul în act, un stadiu în care gândirea este dobândită şi se manifestă în subiectul cunoscător. Schematizând, Alexandru a distins trei stadii ale intelectului omenesc: intelectul posibil sau material, intelectul habitual şi intelectul în act. Distincția dintre intelectul activ şi cel habitual lipseşte cu desăvârşire la Themistius, dar este recognoscibilă la Al-Kindi, chiar dacă acesta nu utilizează explicit sintagma „intelect habitual".

Al-Farabi şi Avicenna au introdus aparent un nou stadiu al intelectului uman: *intelectul dobândit,* un termen care este însă echivalent, din punctul de vedere al semnificației, cu intelectul habitual care apare în varianta grecească a *Comentariului la*

[20] Alexandru din Afrodisia, *De anima*, 85-86.

Despre suflet al lui Alexandru din Afrodisia. Astfel, intelectul dobândit nu este altceva decât intelectul apt să gândească, dar care nu gândeşte încă.

Themistius, spre deosebire de Alexandru, s-a axat pe ideea că intelectul este neamestecat cu trupul şi „separat" de el. Intelectul posibil nu utilizează niciun organ corporal pentru activitatea sa; el este în întregime neamestecat cu trupul, impasibil, separat de materie, deci indestructibil. Themistius, în *Parafraze la Despre suflet a lui Aristotel*[21], arată că intelectul material sau posibil nu este simplă receptivitate, ci un corelativ al intelectului activ. Amândouă sunt conţinute în suflet şi sunt pieritoare. Intelectul posibil, la rândul său, atunci când asupra lui acţionează intelectul activ, devine intelect speculativ. Acesta este de sine stătător şi nemuritor.

În primul rând, Themistius preia interpretarea dată intelectului de Theofrast, care propusese teza separaţiei intelectului posibil de materie. El a încercat, în plus, să explice maniera în care intelectul posibil s-ar putea să provină „din afară" sau să fie „supraadăugat", dar legat în mod „esenţial" de fiinţa umană. Theofrast a optat finalmente pentru o poziţie moderată: intelectul nu provine „din afară", ci, mai degrabă, apare odată cu naşterea omului. Pe scurt, Themistius preia de la Theofrast ideea că „ceva" din afară se „alătură" omului la naştere şi constituie intelectul uman. Intelectul uman nu poate avea nimic comun cu trupul sau cu facultatea senzitivă a sufletului, fiind o *substanţă, nu o dispoziţie,* şi având atributul nemuririi.

Aşadar, cu Alexandru din Afrodisia şi cu Themistius ne găsim în faţa a două interpretări sensibil diferite pe baza aceluiaşi fragment enigmatic din *Despre suflet* a lui Aristotel, Cartea a III-a. După cum vom vedea, Averroes a considerat că toţi cei care urmează interpretării propuse de Themistius sunt nevoiţi să adopte teza intelectului posibil conceput ca substanţă necorporală sau pe cea a intelectului posibil conceput ca dispoziţie prezentă într-o substanţă necorporală.

Ibn Badjdja[22], comentator arab al textului aristotelic, care a scris o lucrare ce poate fi tradusă aproximativ *Tratat despre unirea intelectului agent cu intelectul omului,* îşi construieşte discursul despre intelectul posibil plecând de la imaginaţie. Aristotel a stabilit, într-adevăr, o relaţie între facultatea intelectuală a sufletului omenesc şi facultatea imaginaţiei: intelectul omenesc nu-şi poate îndeplini funcţiile specifice decât prin intermediul imaginilor inerente facultăţii imaginative din suflet[23]. Formele spirituale apte de a fi primite de intelect constituie ceea ce el numeşte „facultatea raţională" a omului[24]. Aceste forme spirituale sau inteligibile

[21] Themistius, *Paraphrase of Aristotle's De anima* în *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Berlin, R. Heinze, 1899, p. 105.

[22] Ibn Badjdja s-a arătat preocupat de posibilitatea intelectului uman de a accede la cunoaşterea pură prin subterfugiile ştiinţelor speculative şi potrivit căii naturale a minţii. Pesemne că este prima încercare de explicare a mecanismului de unire a intelectului agent cu intelectul posibil. Badjdja pune semn de egalitate între intelectul uman şi formele spirituale izvorâte din imaginaţie. Distinge, deci, între un intelect agent transcendent şi un intelect posibil imanent, sugestie pe care Toma din Aquino o va folosi pentru a-şi construi concepţia despre *species intelligibiles*. Tocmai această perspectivă îl va ajuta pe dominican să lupte împotriva tezelor averroiste despre intelect.

[23] Aristotel, *Despre suflet*, 427b 16 şi 432a 8-9.

[24] *Fi Hisal Al-'Aql bi'l- Insan*, 13-14.

sunt, de fapt, imaginile localizate în imaginație. S-au păstrat prea puține texte care ne pot detalia concepția lui Ibn Badjdja despre intelectul posibil, dar reținem de la Averroes faptul că el este interpretul care concepe intelectul posibil aristotelic ca o dispoziție sau receptivitate plasată în facultatea imaginației din suflet.

În spațiul filosofic arab, Avicenna a analizat natura intelectului potențial doar indirect, dar Averroes a fost efectiv obsedat de această problemă. Putem vorbi despre o evoluție continuă a concepției despre intelect posibil la Averroes, care a elaborat teorii succesive asupra cărora a revenit în nenumărate rânduri şi pe care le-a amendat ori de câte ori i s-a părut necesar. Scrierile pe care le-a dedicat subiectului despre intelectul posibil au lansat ulterior două mişcări manifeste în secolele al XV-lea şi al XVI-lea, în comunitățile filosofice iudaice şi creştine (paradoxal, nu şi islamice), pentru care problema intelectului a devenit crucială.

Deşi pleacă de la scrierile aristotelice, Averroes a ridicat chestiunea intelectului posibil împotriva tradiției lui Alexandru din Afrodisia, a lui Themistius sau a lui Ibn Badjdja. Prima premisă a demersului său privind activitatea intelectului este teza capacității intelectului uman de a reflecta realitatea în mod obiectiv, fără distorsiuni. Aristotel a atras atenția asupra necesității ca intelectul să nu se nască cu anumite „atribute" pentru a putea să gândească. Într-adevăr, dacă intelectul ar avea o „formă" înainte de a primi formele inteligibile, aceasta i-ar bloca activitatea şi ar afecta oglindirea nealterată a realității. Intelectul uman este, de fapt, oglinda exactă a realității şi nu poate poseda aprioric, adică înaintea experienței, nicio calitate. Din acest motiv, Aristotel vorbea despre faptul că există o parte a sufletului care nu trebuie să fie unită cu trupul, ci „separată" şi situată „în afara" trupului. Pentru unii dintre interpreții lui, „separat" va fi echivalent, pur şi simplu, cu incorporal. Este şi cazul lui Averroes.

Lectorul textului aristotelic care se va axa pe caracterizarea intelectului potențial ca „neamestecat" cu corpul natural şi „separat" de acesta va ajunge la o concepție diametral opusă de a celui care pune accentul pe înțelegerea acestuia ca dispoziție sau receptivitate completă, un „lucru" care nu există în fapt. Averroes s-a aflat şi el în dificultatea de a opta pentru aceste două teorii concurente, pe care le-a adoptat inițial şi pe care le-a criticat ulterior, ajungând ca în ultima etapă a creației sale să adopte o poziție de mijloc. A avut de ales între teoria – comună lui Alexandru şi lui Ibn Badjdja – care afirma că intelectul posibil este o dispoziție aflată în sufletul omenesc sau în imaginație şi teoria construită de Themistius, după care intelectul este nematerial, o substanță independentă de omul trupesc şi care i se „alătură" la naştere.

Încercările repetate ale lui Averroes de a rezolva problema şi de a descoperi adevărata intenție aristotelică cu privire la natura intelectului posibil reies cu claritate din cele şapte lucrări în care analiza intelectului ocupă un loc important. Cele mai importante sunt însă cele trei comentarii la *Despre suflet*[25].

[25] Herbert A. Davidson, *op. cit.*, p. 262-265.

Primul dintre ele, *Epitoma la Despre suflet* (*Epitome de anima* – în limba latină, *Al-Mukhtasar* – în limba arabă) s-a păstrat doar în originalul arab şi într-o traducere ebraică medievală. *Epitoma* conține doar câteva paragrafe în care este dezvoltat un argument, în mai mulți paşi, pentru a dovedi că intelectul posibil este o dispoziție prezentă în trupul uman. Argumentul debutează cu analiza atributelor pe care le posedă gândirea teoretică inteligibilă (*al-'aql al-nazari*) care înglobează, în viziunea lui Averroes, şi conceptele (*tasawwur*), şi judecățile (*tasdiq*). Primul atribut al gândirii inteligibile trebuie să fie indicatorul unui statut ontologic ce nu poate fi acordat lucrurilor materiale sau accidentelor. Prin urmare, gândirea inteligibilă este o „formă" complet diferită atât de formele lucrurilor materiale, cât şi de formele sufletelor (*suwar nafsaniyya*), ultimele fiind cele care constituie nivelul non-intelectual al percepției (derivă probabil din formula „forme spirituale" – *al-ma'qulat al-nazariyya* – prin care Ibn Badjdja numea toate nivelurile de abstracțiune din sufletul uman). Altfel spus, gândirea teoretică sau inteligibilă are o existență diferită de a lumii materiale, externe, este infinită şi, atunci când se petrece în act, subiectul cunoscător este identic cu obiectul de cunoscut.

Gândirea teoretică trebuie să intre în existență ca o dispoziție, ca un soi de receptivitate completă a facultății imaginative a sufletului. Descriind-o, Averroes a preluat analogia aristotelică a tablei de scris, cu tot cu amendamentele aduse de Alexandru din Afrodisia, explicând că intenția reală a lui Aristotel nu a fost aceea de a compara intelectul posibil cu tabla de scris în sine, el nefiind o substanță, ci cu receptivitatea completă a tablei de a primi orice fel de scriere. În acest text, Averroes respinge categoric posibilitatea ca intelectul posibil să fie o substanță eternă, deoarece aceasta l-ar fi transformat într-un intelect în act, iar el este, de fapt, o stare de potențialitate a gândirii. Mai târziu, în alte scrieri, a revenit asupra acestei teze de câteva ori, rectificând concepția sa despre intelectul potențial ca dispoziție prezentă în facultatea imaginației: formele deja prezente în imaginație ar împiedica intelectul material să gândească nedistorsionat inteligibilul. În cele din urmă, Averroes a întreprins câteva corecturi ulterioare redactării textului *Epitomei* şi a adăugat note suplimentare şi lămuritoare cu privire la necesitatea de a înțelege intelectul posibil ca pe un gen aparte de substanță eternă, aflată într-o stare de completă potențialitate, independentă de corpul uman şi care primeşte ideile inteligibile similar modului în care prima materie îşi primeşte formele fizice.

Într-o altă scriere, *Epistola despre posibilitatea conjuncției*[26] *(ittisal) cu intelectul activ*[27]*,* afirmațiile urmează liniile generale din *Epitoma la Despre suflet*. Şi aici Averroes reține ideea aristotelică a intelectului posibil ca dispoziție, şi nu ca substanță. Presupusul argument aristotelic, expus mai sus, era acela că prezența anterioară a formei ar fi împiedicat intelectul material să-şi îndeplinească funcția de

[26] Are sensul de *unitate cognitivă* a subiectului cunoscător cu obiectul de cunoscut.

[27] Kalman P. Bland (ed.), *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd, with the Commentary of Moses Narboni*, New York, Ktav Publishing House, 1982.

a oglindi realitatea lumii externe fără distorsiuni. Surprinzător este faptul că exact acelaşi argument a fost utilizat de Averroes, în altă lucrare, pentru a dovedi o teză contrară, şi anume că intelectul posibil este o substanţă eternă aflată într-o stare de potenţialitate pură. Aristotel nu a susţinut decât că intelectul posibil nu poate conţine nicio formă. Asumpţia sa ar fi putut sprijini definirea intelectului posibil ca dispoziţie doar în cazul în care ar fi adăugat premisa că substanţele intelectuale, aflate într-o stare de pură potenţialitate şi fără formă, nu există. *Epistola* serveşte şi altui scop: localizarea intelectului posibil, plecând de la precizarea că intelectul habitual, stadiul în care omul poate gândi, este atins prin noţiunile sau conceptele imaginaţiei (*'inyanim medummim* sau *ma'ani mutakhayyala*). Intelectul omenesc dobândeşte şi păstrează formele inteligibile (*al-ma'qulat al-nazariyya*) prin intermediul contemplării imaginilor aflate în imaginaţie. De vreme ce formele imaginative (*al-ma 'ani'l-k-luryaliyya* – literal în arabă: reprezentări imaginative) sunt un substrat al ideilor inteligibile, receptivitatea în raport cu aceste idei a intelectului posibil trebuie să fie conectată la aceste forme sau imagini. Aşadar, intelectul posibil trebuie să fie o dispoziţie aflată în relaţie cu sufletul imaginativ (*al-quwwa 'l-khayaliyya*). În acest punct, Averroes revine la analogia cu tabla de scris: dispoziţia omului spre gândire se află într-un raport cu formele imaginaţiei similar celui dintre dispoziţia tablei pentru scris şi tabla de scris propriu-zisă.

Gânditorii subsumaţi aristotelismului au înţeles că intelectul uman nu poate fi „amestecat" cu trupul din cauza pericolului ca acesta să nu poată percepe ideile inteligibile nedistorsionat. *Epistola* introduce o pereche de formule care să exprime relaţia intelect-corp foarte precis: o „relaţie de existenţă" (*heqsher mesi'ut*) şi o „relaţie de amestec" (*heqsher 'erub*). Deşi a conceput imaginaţia (*al-quwwa'l-khayaliyya*) doar într-o relaţie „de existenţă", şi nu „de amestec" cu corpul, intelectul posibil rămâne dependent de imaginaţie din cel puţin două raţiuni. Formele imaginative (*al-ma 'ani'l-k-luryaliyya)* sunt, în primul rând, substratul facultăţii de gândire, deoarece gândirea nu se realizează în lipsa acestora. Mai mult, ele constituie şi factorul motrice care declanşează procesul gândirii, datorită faptului că intelectul trebuie să „contemple" şi să „privească" imaginile aflate în imaginaţie pentru a-şi putea executa funcţiile specifice. Cu alte cuvinte, intelectul este activat de imagini tot astfel cum senzaţia este activată de simţuri. Concluzia *Epistolei* este că formele speculative inteligibile (*al-ma'qulat al-nazariyya*) sunt generate şi destructibile, aşa cum destructibile sunt şi formele imaginative (*al-ma 'ani'l-k-luryaliyya)*. Întrucât intelectul material este dependent de facultatea imaginaţiei, rezultă că şi el este generat şi destructibil.

Averroes a declarat că de la Ibn Badjdja a preluat interpretarea intelectului posibil ca dispoziţie localizată în imaginaţie, spre deosebire de Alexandru care localiza această dispoziţie imprecis, în subiectul sau în sufletul uman. Una dintre lucrările minore ale lui Averroes, în care este discutată problema unirii sau conjuncţiei cu intelectul activ – tratat care a devenit parte a scrierii latineşti cunoscută ca *Tractatus de animae beatitudine* – interpretează intelectul posibil ca

receptivitate inerentă sufletului uman, fără a specifica plasarea acestuia în imaginație. Aici Averroes recunoaşte că a adoptat o teză de-a lui Alexandru din Afrodisia. Tratatul stabileşte interpretările date de Themistius şi Alexandru intelectului posibil şi rotunjeşte concepția alexandriană prin afirmația: natura acestei părți a sufletului nu este altceva decât dispoziția (pentru gândire) prezentă în suflet. Alexandru a ajuns la această teză datorită lui Aristotel, care comparase intelectul posibil cu receptivitatea pentru scriere a tablei, ceea a fost suficient pentru ca Alexandru să interpreteze facultatea gândirii ca pe o dispoziție a sufletului şi pentru a susține, mai apoi, că această dispoziție este, asemenea celorlalte dispoziții, produsă odată cu sufletul. Fiind muritoare, dispoziția pentru gândire urmează distrugerii sufletului. Dacă în *Epitomă* şi în *Epistolă* Averroes a conceput intelectul posibil ca pe o dispoziție localizată în imaginație, în acest tratat l-a localizat imprecis, în sufletului omenesc în genere.

În *Comentariul mediu la Despre suflet*[28] *(Al-Talhkis Kitab al-Nafs li-Aristu),* Averroes întâmpină alte dificultăți. Textul ia spre analiză intelectul uman, esențială fiind prezentarea comparată a pozițiilor exprimate de Alexandru şi Themistius. Concluziile la care ajunge sunt extrem de interesante: cele două interpretări sunt contradictorii şi creionează imaginea unui intelect posibil destul de hibridă. El poate fi şi o simplă dispoziție aflată în organismul uman, dar şi o substanță eternă. Averroes se află în situația de a construi o concepție intermediară despre intelectul posibil: acesta este complet „neamestecat" cu orice formă materială sau cu subiectul în care el există. Dacă intelectul posibil ar fi amestecat cu orice formă, atunci forma subiectului cu care este amestecat ar putea împiedica primirea formelor (*al-ma'qulat al-nazariyya*) sau le-ar altera pe cele care au fost primite. În acest caz, formele lucrurilor nu pot fi prezente în gândire cu acurateţe. Dar, întrucât afirmase deja că, prin natura sa, intelectul trebuie să primească formele gândirii fără distorsiuni, era necesar să conchidă că intelectul posibil nu poate fi amestecat cu nicio formă[29].

Receptivitatea omului pentru gândire rezidă, desigur, în organismul sau sufletul omenesc, deci „într-un subiect". Aşadar, întrucât dispoziția pentru gândire nu este amestecată cu subiectul de care este legată, nu subiectul este intelectul posibil. Adică, intelectul posibil nu este „un lucru" în care dispoziția pentru gândire există, nici nu este el însuşi subiect sau substrat al dispoziției, ci, pur şi simplu, dispoziția sau receptivitatea nu este „amestecată" cu ceva[30].

O altă dificultate pe care Averroes o semnalează aici pleacă de la o inconsecvență prezentă la Aristotel: afirmația că receptarea de idei noi reprezintă un gen de „afectare", dar şi că experiența afectării se poate petrece numai în prezența

[28] Ediția critică a textului arab, cu traducere în limba engleză, cu note şi cu o introducere de Alfred L. Ivry: *Averroës: Middle Commentary on Aristotle's De anima*, Brigham Young University Press, 2002.

[29] Averroes, *Comentariul mediu la Despre suflet* 143b-144a (textul arab).

[30] *Ibidem*, 144a.

unui substrat material. În acelaşi timp, Stagiritul susținuse că intelectul posibil este simplu şi necorporal şi că nu poate fi subiect al afectării. Cum poate atunci o facultate intelectuală omenească să gândească, fiind necorporală şi complet imună la afectare, în condițiile în care gândirea este un tip de afectare, iar orice afectare presupune un substrat material?

Averroes încearcă să răspundă la această contradicție aristotelică nerezolvată satisfăcător: când gândirea intelectuală este descrisă ca un fel de afectare, termenul „afectare" nu este utilizat în sensul propriu, ci în sensul de „primire", de „dobândire".[31] Prin urmare, activitatea intelectului posibil constă, în viziunea lui Averroes, în „primirea" sau receptarea ideilor inteligibile. Întrucât receptivitatea noastră pentru gândire nu este amestecată cu un substrat material şi pentru că ea primeşte gândirea în calitate de simplă dispoziție, nefiind ceva asemenea unui lucru material, înseamnă că, într-adevăr, nu poate surveni nicio alterare a ei. Averroes conchide că dispoziția umană pentru gândire despre care vorbea Aristotel este analogă dispoziției prezente în tabla de scris pentru „primirea" oricărei scrieri. Şi aşa cum dispoziția aflată la suprafața tablei de scris nu este „amestecată" cu tabla de scris ca lucru existent în mod real, înseamnă că „primirea" de către tablă a scrisului nu este o „afectare" a dispoziției ei. În mod similar, nici dispoziția omenească de a „primi" gândirea nu este „amestecată" cu trupul fizic, nesuferind nicio afectare sau alterare în procesul gândirii[32].

Totuşi, în *Comentariul mediu* observăm strădania lui Averroes de a concilia teza aristotelică a intelectului posibil „neamestecat" cu teza lui Alexandru potrivit căreia dispoziția pentru gândire nu poate exista în nimic altceva decât în materie. El observă că toți cei care au respins poziția lui Alexandru din Afrodisia au înțeles intelectul posibil mai degrabă ca pe o dispoziție aflată într-o substanță necorporală, distinctă de ființa umană, decât ca pe una rezidând în corpul uman[33].

În acest sens, Averroes are obiecții şi cu privire la concepția lui Themistius despre intelectul posibil. În primul rând, interpretând intelectul posibil ca pe o dispoziție aflată într-o substanță necorporală, existența acestei substanțe necorporale

[31] De altfel, Aristotel indica două feluri de afectare în *Despre suflet* 417b 2-16, ed. cit, p. 61: „suferirea nu este deloc simplă, ci câteodată este o distrugere cauzată de contrariul său, iar altă dată e mai curând confirmare a factorului existent virtual, din partea celui ce se află în act «entelehie» şi-i este asemănător în felul în care e relația dintre potență de o parte şi entelehie de alta. Într-adevăr, prin contemplare în act se naşte cel care posedă ştiința; aceasta sau nu e o prefacere (căci adausul năzuieşte spre acelaşi lucru şi spre act), sau este alt gen de schimbare. De aceea nu este bine să se spună despre subiectul gânditor, când gândeşte, că *se schimbă*, după cum nu se poate spune astfel despre un constructor când construieşte. Aşadar, procedeul care pornind din starea de potențialitate conduce spre act pe calea cugetării şi înțelepciunii, nu este just să aibă denumirea de „învățare", ci o altă denumire; pe când, despre cel ce învață pornind de la potență şi care dobândeşte ştiința de la cel ce se află în plin act şi îi predă, trebuie să afirmăm ori că nu suferă nici o afecțiune, cum am spus, ori că sunt *două feluri de schimbări*: trecerea către stările de privație şi «dimpotrivă» trecerea spre dobândirea unui caracter şi spre menirea firească."

[32] Averroes, *Comentariul mediu la Despre suflet*, 145b-146a (textul arab).

[33] *Ibidem*, 144a.

este presupusă a fi într-o stare de dispoziţie şi potenţialitate şi nu într-una de actualitate pură. Or, în sens aristotelic, Averroes ştia că potenţialitatea, este atributul (*lazim*) obiectelor materiale şi că este cu neputinţă ca substanţele necorporale să existe în această stare. În al doilea rând, întrucât intelectul posibil este sau există într-o substanţă incorporală şi, deci, eternă, rezultă că el, ca prima *entelehie* a intelectului, ca un fel de intelect nedezvoltat cu care omul se naşte, trebuie să fie considerat, la rândul lui, „etern". Entelehia finală, care este realizarea primei entelehii, poate fi considerată generat-destructibilă, întrucât ideile inteligibile pe care omul le dobândeşte pentru a-i îmbogăţi gândirea intră în existenţă şi apoi dispar la moartea individului. Astfel, o fiinţă eternă şi-ar atinge realizarea ca ceva destructibil, ceea ce este absurd şi contradictoriu[34].

După criticile exprimate anterior cu privire la concepţiile despre natura intelectului material aristotelico-alexandriană şi aristotelico-themistiană, Averroes îşi anunţă intenţia de a realiza o sinteză (*jam*) a acestora, cu scopul de a rezolva contradicţiile existente. Primul pas a fost acela de a reveni la concepţia lui Theofrast asupra intelectului posibil, pe care a preluat-o de la Themistius. Aminteşte şi de un fragment din tratatul *Despre intelect* al lui Alexandru, unde apare o teorie despre intelect pusă pe seama lui Aristotel şi a „unui grup de stoici" (*al-mizalla* – un termen destul de neobişnuit pentru a denumi şcoala stoică în limba arabă). Teoria invocată vorbeşte despre un intelect „compus" din două părţi: potenţialitate, care provine dintr-un amestec al elementelor care constituie corpul şi care serveşte ca instrument al intelectului divin, şi ubicuitatea intelectului divin, care este „prezent" în toate corpurile şi care utilizează orice „amestec adecvat" al elementelor materiale ca instrument al său[35].

Intelectul posibil este, pe de o parte, dispoziţie a omului, liberă de orice formă materială, şi, pe de altă parte, o substanţă incorporală „înveşmântată" sub forma dispoziţiei. Aşadar, Averroes vorbeşte despre o dispoziţie pentru gândire subzistentă în sufletul uman care aşteaptă să fie „activată" de un intelect incorporal „din afară": „Intelectul material este ceva compus dintr-o dispoziţie a omului şi un intelect (necorporal) care se «alătură» dispoziţiei."[36] Acest intelect necorporal este intelectul activ, cel mai apropiat de om în ordinea ierahiei fiinţei, cu o „formă" deopotrivă transcendentă şi imanentă. În măsura în care intelectul activ „se alătură" dispoziţiei înnăscute în om, putem spune că intelectul posibil este „activat" cu necesitate. Dezvoltarea cunoaşterii are loc atunci când intelectul activ, sub forma sa transcendentă, duce receptivitatea înnăscută a omului pentru gândire la actualitate, ceea ce este identic cu intelectul activ sub aparenţa imanenţei sale.

Această concepţie nouă a lui Averroes, care realizează o sinteză a poziţiilor concurente ale lui Alexandru şi Themistius cu privire la natura intelectului posibil, rezolvă dificultăţile menţionate. În primul rând, este evitată eroarea de a susţine că

[34] *Ibidem*, 144a-b.
[35] Alexandru din Afrodisia, *De intellectu*, 112.
[36] Averroes, *op. cit.*, 144b.

o substanță necorporală poate conține în sine o „dispoziție" şi că poate exista în stare de pură potențialitate. Receptivitatea omului în raport cu gândirea, astfel concepută, există în substanța necorporală nu în virtutea „naturii" celei din urmă, ci datorită faptului că substanța necorporală se alătură altei substanțe ce conține această dispoziție, şi anume omului. Implicațiile nefavorabile ale localizării receptivității omului într-o entitate necorporală sunt anulate prin plasarea acestei dispoziții în organismul uman, iar consecințele nefaste ale plasării dispoziției în corp, în sens strict organicist, sunt evitate prin aşezarea „accidentală" a dispoziției pentru gândire în intelectul activ. Astfel, *Marele comentariu la Despre suflet,* care a fost scris parțial înainte de *Comentariul mediu la Despre suflet*[37], va recunoaşte două subiecte ale gândirii omeneşti: unul plasat în corp şi altul necorporal, atribuind calități distincte fiecăruia în cadrul intelectului posibil. Dar, cel mai important, va propune o definire a intelectului posibil ca substanță necorporală, fără alte explicitări.

Marele comentariu la Despre suflet[38] *(Al-Sharh al-Kabir)* al lui Averroes, conceput înainte ca filosoful arab să aducă necesarele corecturi şi adaosuri la *Comentariul mediu*, respinge interpretările lui Alexandru şi ale lui Ibn Badjdja, fără să precizeze poziția de compromis şi concentrându-se pe interpretarea lui Themistius. Averroes reclamă faptul că Alexandru a conceput intelectul posibil ca pe o facultate creată, care, asemenea celorlalte facultăți ale sufletului, ar fi produsă în corp de amestecul elementelor materiale. Aici critica este îndreptată împotriva concepției materialiste asupra intelectului posibil pe care a elaborat-o Alexandru şi la care acesta a ajuns din cauza greşelii de a aplica definiția aristotelică a sufletului ca primă entelehie a corpului dotat cu organe sufletului întreg, în care a inclus şi facultatea gândirii[39]. De aici imposibilitatea lui Alexandru de a concepe separația în general a sufletului de trup şi alunecarea lui în eroarea de a considera intelectul un fel de epifenomen al corpului fizic. Or, după Averroes, întrucât intelectul posibil este „receptiv" la formele materiale, el nu poate conține totodată şi natura acestor forme materiale în sine, deci nu poate fi „corp", „formă într-un corp" sau „orice altceva amestecat cu materia"[40], în vreme ce Alexandru a susținut că acesta ar fi supus unei afectări de tipul modificărilor care acționează în materie.

O altă idee pe care o critică la Alexandru este strădania de a concilia viziunea sa naturalistă asupra intelectului posibil cu afirmația aristotelică potrivit căreia intelectul posibil nu poate fi subiect al afectării, niciobiect individual şi nici corp sau parte a corpului. De aici necesitatea de a distinge între dispoziția pentru gândire şi substratul acestei dispoziții[41] şi revizuirea analogiei aristotelice a tablei

[37] A. L. Ivry, *Averroes' Middle and Long Commentaries on De anima* în „Arabic Sciences and Philosophy" nr. 5, 1995, p. 83.

[38] Averroes, *Long Commentary on the* De Anima *of Aristotle*, ed. cit.

[39] *Ibidem*, 396-397, p. 312-314.

[40] *Ibidem*, 385-386, p. 301-303.

[41] *Ibidem*, 395, p. 311-312.

de scris. Averroes, însă, catalogheză distincţia introdusă de Alexandru drept inutilă şi eronată.

În ceea ce îl priveşte pe Ibn Badjdja, *Marele comentariu* notează una dintre tezele sale esenţiale: facultatea raţională reprezintă, în primă instanţă, formele spirituale în măsura în care acestea sunt apte de a fi primite de intelect. Cu alte cuvinte, intelectul posibil nu este altceva decât imaginaţia aflată în dispoziţia de a face ca noţiunile să devină idei inteligibile în act. După Averroes, Ibn Badjdja a plasat intelectul posibil în imaginaţie tocmai pentru a evita absurdităţile generate de interpretarea dată intelectului de Alexandru din Afrodisia. Cu toate acestea, sunt trei puncte ale concepţiei lui Ibn Badjdja pe care Averroes le respinge cu fermitate. Primul se referă la faptul că intelectul posibil nu poate avea o formă actuală, pentru că stă în natura sa să primească toate formele. Întrucât imaginaţia este o formă a sufletului şi intelectul posibil este plasat în aceasta sau chiar este identificat cu ea, ar însemna că intelectul posibil posedă deja o formă, înainte de a începe să gândească, ceea ce l-ar predispune, cum am mai spus, la distorsionarea realităţii.

Al doilea punct critic în concepţia lui Ibn Badjdja îl constituie raportul dintre imaginaţie şi intelectul posibil: dacă intelectul operează cu imaginile livrate de imaginaţie, iar intelectul nu este altceva decât o altă „faţetă" a imaginaţiei, înseamnă că intelectul operează cu imagini pe care şi le livrează singur, ceea ce este imposibil în sens aristotelic: el ar trebui să fie şi cel care „mişcă", şi cel care este „mişcat".

A treia obiecţie vizează concepţia lui Ibn Badjdja referitoare la imagini: imaginaţia (*al quwwa 'l-khayaliyya*) şi imaginile (*al-ma 'ani'l-k-luryaliyya)* conţinute de ea corespund nu unui obiect al senzaţiei, ci subiectului ei. În consecinţă, identificarea pe care o operează Ibn Badjdja între intelectul posibil şi imaginaţie este inacceptabilă pentru Averroes[42].

Nici Themistius nu scapă criticii averroiste, mai ales în privinţa tezei eternităţii intelectului posibil. Agentul care conduce intelectul uman de la potenţialitate la actualitate este intelectul activ, care este etern. Or, dacă şi intelectul posibil este etern la rândul său, rezultatul operaţiilor pe care le exercită intelectul activ asupra celui posibil trebuie să aibă, de asemenea, atributul eternităţii. În descrierea lui Themistius, intelectul posibil contemplă imaginile pe care i le livrează imaginaţia şi, prin acţiunea intelectului activ, este ridicat la nivelul ideilor inteligibile. Aceste imagini, la rândul lor, sunt produse la nivelul imaginaţiei plecând de la percepţia prin simţuri, deci în urma experienţei. Dacă trebuie ca intelectul activ să acţioneze asupra intelectului posibil din eternitate, atunci intelectul posibil trebuie să transforme imaginile pe care le contemplă în idei inteligibile „situate" în afara timpului. Adică, imaginile ar fi trebuit să fie transformate în idei inteligibile din eternitate, ba chiar şi simţurile care livrează imaginile ar trebui să fie eterne. Absurditatea este şi mai evidentă când trebuie să deducem că şi obiectele lumii externe, pe care simţurile le oglindesc, sunt eterne,

[42] *Ibidem*, 398, p. 314-315.

de asemenea. Paradoxul concepției lui Themistius este acum evident: obiectele lumii fizice care pică sub simțuri nu sunt create şi perisabile, ci sunt eterne[43].

O altă obiecție la adresa interpretării pe care o dă Themistius naturii intelectului posibil a fost exprimată şi anterior, în *Comentariul mediu*. Dacă intelectul posibil este o ființă necorporală şi nu există în planul material, iar dacă materia este principiul după care distingem lucrurile unele de altele, atunci ar putea exista un singur intelect posibil pentru toți indivizii umani. Prin definiție însă, intelectul posibil este „prima entelehie" a omului, iar intelectul teoretic (*al-'aql al-nazari*) este „ultima" sa entelehie. Fiecare om îşi construieşte propriul intelect teoretic care intră în existență şi este apoi distrus, deci nici intelectul posibil nu poate fi o unică şi eternă substanță necorporală. În plus, dacă intelectul posibil este incorporal, atunci el ar putea fi unul pentru întreaga omenire. Însă intelectele omeneşti trebuie să fie individuale. În caz contrar, ceea ce ar învăța sau ar uita un om ar învăța şi ar uita şi ceilalți, ceea ce este absurd. Aşadar, intelectul posibil nu poate fi conceput ca o substanță necorporală unică, fiecare individ trebuind să posede un intelect material individualizat[44].

Care este soluția pe care o propune Averroes cu privire la înțelegerea naturii intelectului potențial în *Marele comentariu*? Înainte de toate, filosoful arab pleacă de la teza aristotelică potrivit căreia receptivitatea intelectului uman este completă în privința formelor materiale. Însă cel care primeşte trebuie să fie liber de la natură de cele pe care le primeşte. Deci substratul care primeşte formele materiale sub forma ideilor inteligibile nu poate avea nicio formă, prin însăşi natura sa. Concluzia apare chiar la începutul comentariului: ceea ce „primeşte" inteligibilele în om nu poate fi nici corp, nici formă a corpului, niciorice altceva amestecat cu materia. Apoi, dacă nu este corp, nu este perisabil, deci este etern. Întrucât nu este amestecat cu materia, intelectul posibil nu poate fi numărat după numărul indivizilor. Perspectiva este complet diferită de cea exprimată în *Epitomă*: omul individual nu poate poseda „un" intelect posibil individual, în sensul că un intelect posibil este „împărtăşit" cumva de toți oamenii: „prima actualitate este una ca număr pentru toate ființele omeneşti"[45], o poziție pe care a susținut-o şi Themistius, dar care are pericolele sale. Singura soluție pe care o întrevede Averroes este aceea de a introduce o separație în interiorul gândirii, prin afirmarea existenței a două „subiecte" în aceasta: imaginile şi intelectul posibil etern. Primele sunt agentul formelor inteligibile, iar intelectul posibil este cel care permite ideilor inteligibile să devină „lucruri existente"[46]. Intelectul posibil etern nu este însă niciodată ataşat în mod esențial omului, ci doar i se „alătură" prin intermediul formelor existente în imaginație.

Astfel, Averroes distinge între un intelect posibil etern şi o facultate a imaginației care nu posedă, la rândul ei, atributul eternității. Din această cauză,

[43] *Ibidem*, 391-392, p. 306-308.
[44] *Ibidem*, 399, p. 315.
[45] *Ibidem*, 399, p. 315.
[46] *Ibidem*, 400, p. 316.

putem afirma că Averroes vorbeşte despre existenţa a două tipuri de gândire: una eternă şi una perisabilă. Dar pentru a evita, în continuare, capcanele teoretice ale tezei unităţii intelectului, Averroes arată că, prin imagini, sufletul omului conştientizează formele inteligibile, dar acest lucru se petrece într-un mod specific pentru fiecare individ, chiar dacă există un intelect posibil comun tuturor oamenilor. În concluzie, cunoaşterea însăşi, precum şi învăţarea sau uitarea, sunt individuale şi nu sunt împărtăşite de toţi oamenii.

Însă cea mai importantă contribuţie a lui Averroes la studiul naturii intelectului posibil se găseşte, poate, undeva spre sfârşitul *Marelui comentariu*, unde revine la Themistius şi la ideea că o substanţă necorporală poate exista în stare de potenţialitate. De fapt, ceea ce îl preocupă este să stabilească natura acestei substanţe necorporale care este intelectul posibil. Întâi de toate, el trebuie să fie „ceva", „un lucru" apt să gândească, dar, aşa cum a stabilit, un „ceva" fără o formă. Însă, aristotelic vorbind, orice lucru care nu are formă trebuie să aibă o natură similară materiei prime. Poate intelectul să fie, ca natură, similar materiei prime, de vreme ce aceasta din urmă nu posedă atributul gândirii? Categoric, nu.

Acesta este motivul pentru care Averroes se vede nevoit să introducă o nouă clasă a existentelor, pe lângă cele trei cunoscute de filosofii timpului său: materia obiectelor fizice, forma obiectelor fizice şi substanţa necorporală[47]. Aşa cum existenţa sensibilă vădeşte diviziunea formei şi a materiei, i s-a părut inteligibil să aplice aceeaşi diviziune şi inteligibilelor. Inteligenţele celeste, de pildă, pot fi considerate ca având un fel de cvasi-materie. Aşa cum aceste inteligenţe sunt „compuse" dintr-o formă şi o cvasi-materie, şi intelectul posibil etern constă dintr-o astfel de „materie" atipică. Mai mult, în viziunea sa, intelectul posibil etern este ultima dintre inteligenţele necorporale pe scara ierarhizării fiinţei şi, din acest motiv, o substanţă eternă care se „alătură" imaginaţiei omului într-o modalitate neesenţială şi care deţine rolul de „receptor" în timpul proceselor intelectuale.

Care este, însă, raportul dintre gândirea temporală a omului şi intelectul posibil etern? În primul rând, intelectul posibil nu posedă cunoaştere prin sine însuşi, ci toate ideile despre lumea fizică sunt dobândite de acesta prin intermediul imaginaţiei individuale a omului. Dacă vorbim despre gândirea eternă a intelectului în viziunea lui Averroes, atunci ne referim la întregul repertoriu al cunoaşterii omeneşti în act. În schimb, intelectul posibil care gândeşte asupra lumii fizice este dependent în totalitate de raţionalitatea şi de conştiinţa omului, care sunt perisabile.

---

[47] Alexander Baumgarten observă că „[...] noutatea pe care a adus-o Averroes în comentariul său este suportul ontologic al acestei scheme noetice: dacă înţelegerea se poate realiza prin aceste două subiecte, imaginea există în experienţă, dar intelectul posibil este prealabil existenţei şi este condiţia lui de posibilitate, pe când omul ca singularitate personală este rezultatul experienţei şi întâlnirii dintre imagini şi intelectul posibil. Dar în schema ontologică care însoţeşte această teorie a cunoaşterii, intelectul posibil are un statut remarcabil: el nu poate fi nici materie, nici formă, nici compusul acestora. Este punctul în care Averroes forţează aristotelismul şi declară că intelectul posibil este un al «patrulea gen al fiinţei», alături de cele enumerate", în articolul *Teoria celor două subiecte ale cunoaşterii şi dialogul filosofic dintre Sfântul Toma din Aquino şi Averroes* din „Studii tomiste", anul 1, 2001, p. 75.

Concluzia finală a *Marelui comentariu la Despre suflet* este aceea că intelectul posibil este o „putere" unică, comună tuturor sufletelor omeneşti. Când omul se naşte, intelectul potențial este creat odată cu el, fără a fi creat în sine, iar atunci când individul moare, intelectul material este distrus odată cu el, dar nu este distrus în sine. Aşadar, intelectul este ceva comun tuturor indivizilor, neamestecat cu trupul, adică necorporal, necreat şi indestructibil în sine, ataşat imaginației într-un mod „neesențial". Ideea va fi reluată de Averroes şi în *Respingerea respingerii* (*Tahafut al-Tahafut*), unde va reafirma eternitatea, caracterul necreat şi indestructibil al intelectului posibil.

Teoria averroistă asupra intelectului posibil şi, mai ales, a unității lui a avut ecouri majore în scolastica occidentală, fie ea creştină sau iudaică. Anul 1225 este cel în care a fost consemnată apariția curentului averroist în filosofia occidentală, iar în anul 1270 a avut loc condamnarea tezelor lui fundamentale de către Étienne Tempier, episcopul Parisului. Comentariile averroiste la textele aristotelice fuseseră traduse de către Mihail Scotus şi Herman Germanicus, astfel încât Universitatea din Paris a beneficiat de ele începând cu anul 1263. Doi ani mai târziu, Siger din Brabant va fi unul dintre primii filosofi occidentali din spațiul latin care va adera la perspectiva averroistă asupra intelectului. Tezele condamnate de Tempier sunt conținute integral de tratatul *Despre cincisprezece probleme* al lui Albert cel Mare.

Averroismul latin a fost reprezentat de toate acele filosofii occidentale de inspirație averroistă care s-au constituit ca urmare a recuperării integrale a creației teoretice a Stagiritului prin filon arab. La Universitatea din Paris preda unul dintre cei mai proeminenți susținători ai tezelor averroiste, Siger din Brabant. Operele sale au fost, de cele mai multe ori, rod al polemicilor cu cei care s-au declarat antiaverroişti. *De intellectu (Despre intelect*), *De anima intellectiva* (*Despre sufletul intelectiv*), precum şi *Comentariul* său *la Liber de causis* sunt cărțile în care expune şi reafirmă teze averroiste, de regulă ca replici la criticile lui Toma din Aquino, contemporan cu el.

Însă cea mai discutată a fost poziția adoptată de Siger în problema unității intelectului. Dilema lui s-a rezumat la ceea ce trebuia să accepte dogmatic, ca teolog (fiecare om ar trebui să posede un suflet intelectiv propriu) şi ceea ce trebuia să accepte ca rezultat al examinării raționale, ca filosof (intelectul este unic în toți oamenii). În *De anima intellectiva* apără teza averroristă a intelectului unic şi îl combate pe Toma, care susținea teze contrare. *Dacă există un singur intelect în toți oamenii* (*Questio 9*)[48] este textul care rezumă întreaga problemă. Scopul lui Siger este de a afla dacă există un singur intelect în toți oamenii sau unul plural sau distinct în fiecare om.

Argumentele în favoarea unicității intelectului pleacă de la conceperea intelectului ca formă imaterială ce constituie o specie unică, nemultiplicabilă ca număr. Siger recunoaşte însă că existența unui singur intelect în toți oamenii ar

[48] Siger din Brabant, *Cercetări asupra cărții a III-a din De anima* în Al. Baumgarten, *op. cit.*, p. 227-233.

presupune că este suficient un singur om care să-şi fi însuşit ştiinţa pentru ca toţi ceilalţi s-o posede la rândul lor (deoarece sunt coparticipanţi la acelaşi intelect). De aceea, trebuie să distingem între un „intelect în sine" şi un „intelect în legătură cu noi". În sine, există o singură substanţă intelectuală şi o singură potenţă a acesteia. Intelectul nu este un intelect în legătură cu noi decât ca efect al lui (care este înţelegerea). Cele înţelese sunt în legătură cu noi şi, în acest sens, vorbim de intelect în legătură cu noi: „Intră cu noi în legătură în act graţie faptului că intră în legătură în act cu conceptele imaginate, deoarece era în potenţă faţă de acestea."[49] Dar conceptele imaginate sunt distincte de la individ la individ şi de aceea, prin ele, vorbim despre un intelect diversificat în fiecare.

În *Introducerea* la *Despre unitatea intelectului împotriva averroiştilor*[50], Thoma d'Aquino, la rândul lui, găseşte sursa eronatei conceperi a intelectului în comentariile averroiste. Averroes a interpretat greşit conceptul aristotelic de intelect posibil, pe care eronat îl numeşte intelect material. În viziunea lui d'Aquino, fiecare individ posedă un intelect activ propriu şi un intelect activ personal, în suflet, ca marcă a lui Dumnezeu. Pentru ca procesul cunoaşterii să poată avea loc, trebuie să existe o interrelaţionare între obiectele materiale exterioare, simţurile noastre şi intelectul aflat în posesie. Cunoaşterea nu trebuie să fie doar una a particularului, şi trebuie să presupună abstracţia prin care se ajunge la universal. Intelectul activ este cel care abstrage din formele naturale ceea ce este inteligibil şi universal, altfel spus, prin acţiunea lui, speciile sensibile devin inteligibile în act. Speciile sensibile sunt cele care se imprimă în simţuri sub acţiunea sensibilelor şi nu sunt complet dezgolite de materialitate, iar speciile inteligibile sunt cele imateriale, cele complet abstrase. Disponibilitatea pasivă a intelectului de a „primi" speciile sensibile este tocmai intelectul posibil, în vreme ce intelectul activ sau agent operează abstragerea.

Întreaga critică tomasiană debutează în Capitolul I al lucrării amintite (*Despre părerea lui Aristotel privind unitatea intelectului posibil*) cu analiza modului în care poate fi înţeleasă definiţia aristotelică a sufletului (ca act prim al corpului organic), deşi una dintre facultăţile lui este intelecţia, care este incorporală. Intelectul pare a fi ceva veşnic, dar alte părţi ale sufletului coruptibile. Cum pot conviețui în suflet atât ceva coruptibil, cât şi ceva incoruptibil? De fapt, spune d'Aquino, incoruptibilitatea intelectului ţine de separarea lui de celelalte părţi ale sufletului, şi nu de separarea lui de corp. Adică, între intelect şi celelalte părţi ale sufletului există o separaţie, dar nu una substanţială. Aceasta dacă raportăm intelectul la suflet ca întreg. Dacă-l raportăm la trup, atunci trebuie spus că intelectul nu este în acesta: „Nu este amestecat cu corpul, căci dacă ar fi amestecat, ar avea ceva din natura corporală"[51] sau „intelectul este ceva ce ţine de

[49] *Ibidem*, p. 231.

[50] Toma din Aquino, *Despre unitatea intelectului împotriva averroiştilor* în Al. Baumgarten, *op. cit.*, p. 141-225.

[51] *Ibidem*, p. 157.

sufletul care este actul corpului, chiar dacă intelectul sufletului nu dispune de un organ corporal, aşa cum dispun celelalte potenţe ale sufletului"[52]. În Capitolul al III-lea, *Argumente menite să analizeze unitatea intelectului posibil*, Toma exprimă implicaţiile teoretice pe care teza intelectului unic le generează. Mai întâi, intelectul nu ar mai intra în continuitate cu omul decât atâta timp cât simţurile şi operaţiile care ţin de ele sunt în act; altfel spus, omul ar deţine intelect atâta timp cât gândeşte efectiv, nu şi în rest. În al doilea rând, ar însemna că nu omul gândeşte, ci că el este doar suport al gândirii. Or, din punctul lui de vedere, intelectul uman este unitar (chiar dacă putem discerne între un intelect activ şi unul posibil), iar cel posibil este, la rândul lui, diversificat, multiplu după numărul oamenilor.

Indiferent de maniera în care a fost receptată, concepţia lui Averroes despre intelectul potenţial a avut un impact major asupra evoluţiei discursului filosofic în scolastica occidentală de limbă latină şi în cea iudaică. Din păcate, nici scolasticii latini, nici cei de limbă ebraică nu au fost în posesia întregului *corpus* de texte care le-ar fi permis să surprindă evoluţia absolut remarcabilă pe care conceptul de intelect posibil a avut-o în gândirea lui Averroes.

[52] *Ibidem*, p. 159.

FUNDAMENTUL CATEGORIAL AL ONTOLOGIEI LA MIRCEA VULCĂNESCU

DRAGOŞ POPESCU[1]

Abstract: The paper sumarizes the attempts made by Romanian philosopher Mircea Vulcănescu (1904-1952) to ground an ontology on the analysis of the categorial meaning of some terms and expressions from Romanian language and on the specific way in wich Romanian thought understands the individual. These attempts are to be found in two studies, dating from the fifth decade of last century (*The Romanian Dimension of Existence* and *The Concrete Existence in Romanian Metaphysics*), and had a considerable influence on Constantin Noica (1909-1987), whose ontology was elaborated using a similar approach, which made us dedicate the second part of the paper to the relations between the two doctrines.

Keywords: existence, individual, structure, categories, categorial inference.

I. Limbă şi categorialitate

Prin *Dimensiunea românească a existenţei* (1943), Vulcănescu trece de la evaluarea posibilităţilor materiale de elaborare a unei ontologii româneşti la examinarea condiţiilor formale ale unei asemenea ontologii. Schema pe care, în chip obligatoriu, o are de urmat aici este „tabla categoriilor kantiene”[2], care funcţionează însă numai ca sistem de referinţă pentru descrierea unei structuri categoriale *diferite* de cea kantiană. Structura categorială pe care analiza o va dezvălui, avertizează filosoful, se va dovedi ireductibilă la sistemul de referinţă kantian, ceea ce înseamnă că, de fapt, instrumentul de măsură nu se potriveşte atât cu ceea ce măsoară, cât cu cei deprinşi să-l folosească, specialiştii în filosofie. *Ei* primesc un ajutor pentru a se adapta la noua structură, iar nu structura un plus de coerenţă prin raportare la tabelul clasic.

În fond, *orice* structură categorială este ireductibilă. Este necesar însă, pentru susţinerea faptului că avem de-a face cu o veritabilă structură categorială, să-i evidenţiem caracterul ireductibil, ceea ce putem realiza doar încercând să o transcriem în tiparele altei structuri categoriale. Dacă elementele structurii analizate şi relaţiile dintre ele se pot exprima fără prea mari dificultăţi în termenii modelului de referinţă, atunci diferenţele dintre cele două structuri nu depăşesc nivelul limbajului, nu sunt de fapt diferenţe la nivelul gândirii, ci, eventual, nepotriviri de

[1] Cercetător ştiinţific gr. III, Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române, Bucureşti, lector univ. dr., Universitatea „Spiru Haret”, Bucureşti.

[2] Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenţei* în „Izvoare de filosofie”, culegere de studii şi texte îngrijită de Const. Floru, Const. Noica şi Mircea Vulcănescu, Bucureşti, „Bucovina” I.E. Torouţiu, vol. II, 1943, 1944, p. 62.

detaliu, variaţii neesenţiale de semnificaţie a cuvintelor. În acest caz, preferând pe „chip" lui „mod", de pildă, limbajul poate căpăta culoare, nu şi gândirea nuanţă. Ceea ce gândirea românească exprimă prin „chip" nu are echivalent în „mod" – acesta este criteriul care justifică utilizarea *filosofică* a termenului românesc.

Acestui prim pas al examinării îi urmează pasul esenţial: cel propriu-zis descriptiv. Acesta pleacă „de la existenţa particulară a întâmplării, cu substratul, pricinile şi prilejurile ei, spre a se ridica până la ins, fiinţă sau lucru, cu stările, lucrările şi păţaniile lui, cu însuşirile, firea, chipul, rostul şi soarta lui, spre a se ridica la existenţa întreagă, în sens de fire, privită sub îndoitul ei aspect de lume şi de vreme, şi prin ele, la Dumnezeu, operând, pas cu pas, desprinderea atentă a ce reprezintă faptul de a fi al fiecăreia din aceste fiinţe"[3]. Această listă de categorii, înşiruite rapsodic de către autorul *Dimensiunii româneşti a existenţei*, ar putea suna chiar ca o rapsodie pentru vorbitorul limbii române, pentru cunoscătorul sau iubitorul de folclor românesc. Însă ea nu i se adresează lui, ci *filosofului*, adică celui preocupat de exprimarea particularităţilor lucrurilor şi gândurilor prin intermediul cuvântului.

Pe scurt, avem de-a face cu un demers care cuprinde două momente:

1. afirmarea caracterului independent al unei structuri categoriale prin raportarea ei la o schemă clasică (cea kantiană);

2. precizarea raporturilor intercategoriale ale structurii printr-un procedeu descriptiv, nu deductiv.

Mircea Vulcănescu îşi caracterizează metoda ca fenomenologic-descriptivă. În ceea ce priveşte primul moment, metoda sa fenomenologică poate fi aplicată cu dificultăţi, datorită faptului că „structura gândirii româneşti despre existenţă luptă chiar să spargă unele din tiparele tablei clasice de categorii"[4]. Al doilea moment, conform sugestiei filosofului, ar trebui să ia locul celui dintâi într-o expunere mai riguroasă din punct de vedere sistematic. Această expunere, dat fiind subiectul ei, a avut nevoie de timp; filosoful nu a mai dispus de el.

„Lumea" şi „vremea"

Ca întreg, ca unitate, existenţa apare în gândirea românească sub denumirea de „fire". Termenul „fiinţă", pătruns în terminologia filosofică românească modernă ca produs relativ recent al culturii savante, este doar un *terminus technicus* care acoperă destul de aproximativ sensul „firii"; spiritul limbii române denumeşte prin „fiinţă" individul, nu existenţa privită ca întreg. „Firea" întruneşte şi exprimă trăsături ale fiinţei parmenidiene şi, parţial, ale substanţei aristotelice: este „bogată, plină, statornică dincolo de prefaceri, tare, vecinică, pururea la fel cu sine". În schimb, „fiinţa e multiplă, slabă, nestatornică, schimbătoare, trecătoare şi ameninţată de nimicire"[5]. Pentru „fire", terminologia filosofică românească modernă ar putea accepta, alternativ la existenţă, termenul de realitate.

[3] *Ibidem,* p. 62-63.
[4] *Ibidem,* p. 62.
[5] *Ibidem,* p. 63.

Firea are un dublu aspect, exprimat prin termenii de „lume" şi, respectiv, de „vreme". Spre deosebire de spaţio-temporalitatea newtonian-kantiană (reperul modern al evaluării), „locul" şi „vremea" sunt, în „lumea" românească, concepute ca *receptacole* vaste ale existenţelor particulare (fiinţe). După modelul vaselor, „lumea" şi „vremea" au, în acest înţeles, rolul de a fi umplute de conţinut. În chip asemănător – doar la prima vedere – cu spaţio-temporalitatea newtonian-kantiană, ele sunt şi *dimensiuni* ale lumii, adică „criteriu de judecată, de normă"[6]. Numai că, sub înţelesul de dimensiuni ale lumii, „locul" şi „vremea" rămân în continuare, în gândirea românească, inseparabile de lucruri (fiinţe). Dacă, din punct de vedere kantian, ne putem imagina – şi chiar suntem constrânşi s-o facem, pentru a identifica condiţionările ultime ale realităţii şi gândirii – o lume lipsită de evenimente şi lucruri, dar înscrisă în spaţiu şi timp, în „lumea" românească „locul" şi „vremea" lipsite de „fiinţe" nu pot fi concepute. O „fiinţă" poate fi smulsă din „locul" sau din „vremea" sa – ceea ce se întâmplă adesea, fiindcă „lumea" nu este perfectă –, dar raportul ei cu propria „vreme" şi propriul „loc" nu încetează.

„Locul" nu are o tridimensionalitate simplă, precum spaţiul filosofiei moderne. Vulcănescu remarcă organizarea sa: *întinderea* nu este o dimensiune simplă (omogenă), ci este alcătuită din lungime şi lărgime, care nu se reduc una la alta; *încăperea* (volumul), de asemenea, are înălţime şi adâncime. Variaţia cantitativă a dimensiunilor „locului" îi conferă trăsături calitative, adică îl particularizează şi îl ierarhizează în raport cu alte „locuri". „Fiinţa" căreia îi revine un „loc" particularizat prin adâncimea ori înălţimea sa este privilegiată în ceea ce priveşte firea[7].

„Vremea", la rândul ei, se deosebeşte de timpul newtonian-kantian, poate chiar mai radical decât „locul" de spaţiu. Nu are numai lungime, ci şi volum (grosime). Deosebirea poate fi văzută ca efect al particularizării fiecărui „loc": *întâmplările* produse în diferite „locuri" produc serii succesive, „şiruri", care se ierarhizează, ca şi „locurile". „Vremea" nu are „numai un fir, dar şi un cuprins"[8]. Prin acest cuprins se înţelege şirul şirurilor de întâmplări produse în fiecare „loc". „Vremea" nu se desfăşoară numai, prelungindu-şi „şirurile" – succesiunile de evenimente ale „locurilor" –, ci se şi *împlineşte*, ceea ce înseamnă că aceste şiruri se intersectează parţial în anumite puncte şi, în final, se unesc. „Vremea" nu e un fir, ci o ţesătură.

Transformările sistemului loc-vreme al lumii sunt desemnate prin termenul de „petrecere" care are, spre deosebire de mişcarea newtonian-kantiană (translaţie), o conotaţie ceremonială[9]. Spiritul limbii nu a conservat întâmplător această conotaţie în substantivul „petrecere" (pe care Constantin Noica, observând degradarea ceremonialului prin repetare nedefinită, trivializare[10], o va deplânge,

[6] *Ibidem,* p. 54.
[7] *Ibidem,* p. 65.
[8] *Ibidem,* p. 66.
[9] *Ibidem,* p. 64.
[10] C. Noica, *Alai împărătesc*, în *Jurnal filosofic,* ediţia a II-a, Bucureşti, Editura Humanitas, 1990, p. 16 – degradat în „chef, „distracţie", cu corolarul lor, „înstrăinarea" – *ibidem,* p. 7.

renunțând la utilizarea termenului), care provine din verbul „a petrece (pe cineva sau, mai rar, ceva)", adică a însoți, a urma cu o atitudine respectuoasă: o lume ierarhizată menține cu strictețe regulile, ceremonialul, pentru a se păstra ca atare, a nu regresa în dezordine.

Stilistic vorbind, aşa cum spațio-temporalitatea modernității filosofice europene a infinitului tridimensional evocă medievalitatea latină, petrecerea în lumea românească evocă Antichitatea romană târzie sau Bizanțul în epoca lui de înflorire. Trebuie remarcat totuşi că, din punct de vedere ontologic, particularitățile stilistice sunt numai trăsături colaterale ale unei situații fundamentale, care nu poate fi derivată din ele, putându-le însă deriva. Analiza stilistică este secundară față de analiza categorială, chiar dacă cele două nu sunt divergente în concluziile lor.

Sistemul loc-vreme al gândirii româneşti dă un sens special transcendenței: „Existența românească nu cuprinde însă numai lumea de aici, ci şi lumea de dincolo."[11] Constatăm aici un paralelism de sensuri foarte interesant: dacă, pentru viziunea clasică, între transcendență şi existență granițele sunt, măcar teoretic, clar precizate, sensul deplasării parcurse de subiectul care contemplă lumea fiind dinspre existență spre transcendență, care se retrage pe măsură ce cunoaşterea înaintează, în viziunea ontologică românească transcendența şi existența se suprapun, nu se prelungesc una în cealaltă, deplasarea, care este doar reflectată, nu efectuată în subiectul cunoscător, avându-şi originea în transcendență. De fapt, în sensul ei cel mai tare, transcendența *este* existență. „Lumea de aici" poartă amprenta lucrurilor care „au fost", dar „nu mai sunt" şi, mai ales, a celor care „pot fi", dar „nu sunt încă"[12]. Astfel că faptul prezenței, fundamental pentru viziunea clasică, îşi pierde caracterul privilegiat, de existență. Ceea „nu mai este", ca şi „ceea ce nu este încă" acționează în „lumea de aici" mai eficient decât lucrurile prezente. Astfel că existența deplină este mai degrabă trăsătura „lumii de dincolo" decât cea a „lumii de aici".

Expresii privilegiate: *nicăieri*, *totdeauna*

Particularitățile „lumii" şi „vremii", privite din perspectiva gândirii româneşti, adică ontologic, îşi găsesc expresia în anumite cuvinte, în care gândirea îşi sedimentează conținutul. Sensurile revelatorii, neaşteptate, ale câte unui cuvânt care spune ceva esențial despre gândirea românească nu sunt deci produsul hazardului pur, ci produsul gândirii care, pentru a se putea exprima cum se cuvine, răstoarnă sensul pe care cuvântul l-ar fi putut avea datorită originii sale, îndreptându-l pe alt făgaş.

Un astfel de cuvânt privilegiat este, pentru Mircea Vulcănescu, „nicăieri". Un lucru care nu poate fi situat în „lumea aceasta" nu este totuşi *în afara* lumii, în exterioritate față de ea, ci „dincolo". Astfel că „nicăieri" desemnează, de fapt, un

[11] M. Vulcănescu, *op. cit.*, p. 68.
[12] *Ibidem,* p. 69.

„alt fel" de a fi al lucrului, nu inexistența, neantul. Neantul, de altfel, nu găzduieşte lucruri, ci este absență a oricărui lucru şi a posibilității lucrurilor; un asemenea concept, asupra căruia filosofia occidentală a stăruit din necesități proprii, lipseşte din gândirea românească. Lucrul aflat „nicăieri" – ceea ce înseamnă în „lumea de dincolo" – poate pătrunde în „lumea aceasta" prin „întâmplare". Trecerea, prefacerea la care se supune datorită „întâmplării" nu-i conferă ființa; lucrul are ființă şi înainte de „întâmplarea" care l-a adus în această lume şi o va păstra şi după ce o va părăsi[13]. „Întâmplarea" numai localizează lucrul şi îl plasează în timp, dar nu-l fixează prin acestea definitiv. Dimpotrivă, fixarea lucrului în locul şi vremea în care „s-a întâmplat" îl diminuează – lucrul apare ca „vremelnic", adică trecător, precar, chiar „lipsit de noimă"[14]. „Înființarea" şi „întâmplarea" nu se confundă în gândirea românească. Întâmplarea, care înscrie lucrul în spațiu şi timp, este valorizată opus de gândirea românească şi de reperul analizei categoriale a lui Vulcănescu, filosofia modernă. Pentru oricine este cât de cât familiarizat cu gândirea occidentală, orice lucru are existență şi poate fi cunoscut doar dacă este *dat* în spațiu şi timp. În schimb, apariția lucrului în spațiu şi timp este, pentru gândirea românească, doar un accident, nu o condiție de existență.

„Totdeauna", expresia românească prin care se desemnează prezența stabilă, dar nu actuală, nu are semnificația infinității clasice, a extensiei nedefinite temporale, ci: „timpul în care totul e dat dintr-odată, pentru care vecinicia nu e decât unitatea totului, ci nicidecum «nesfârşitul lui»."[15] Dacă ne amintim de linia continuă prin care, la Kant, ne reprezentăm intuiția pură a timpului, vom constata că gândirea românească exprimă ideea de „totdeauna" nu prin suma segmentelor succesive ale acestei linii, la care se pot adăuga mereu unități, ci prin comprimarea liniei într-un punct.

Această „unitate a totului" este o unitate de diverşi care pot fi detaşați şi examinați şi separat, desigur, dar care numai în *unitatea* lor dau autenticitatea „lumii", o unitate de nefragmentat, deşi nu o imobilitate parmenidiană, ci „un fel de eleatism funciar" coexistând cu „un heraclitism tot atât de funciar"[16], elocventă descriere prin care Vulcănescu anticipează „devenirea întru ființă" a lui Constantin Noica. Separat de întreg, fiecare fragment al unității devine o ficțiune, eventual o ficțiune ştiințifică. Ceea ce este din „tot de a una" nu poate fi demontat, destructurat, prelucrat şi asimilat. Orice ambiție omenească de felul acesta se va dovedi zadarnică. Înțelegerea lui „tot de a una" ca „unitate a totului" conduce către o atitudine aparte a gândirii româneşti față de o chestiune fundamentală a omului contemporan: pesimismul față de posbilitatea descifrării „tainelor ultime" ale naturii. Succesele ştiințelor naturii, oricât de importante ar apărea uneori, nu sunt decât „întâmplări".

[13] *Ibidem,* p. 77.
[14] *Loc. cit.*
[15] *Ibidem*, p. 70.
[16] *Ibidem,* p. 71.

„Întâmplarea”, scoaterea lucrului din eternitatea lui – concentrată într-un punct al lui „dincolo” – şi intrarea în dimensiunile spaţiului şi timpului nu constituie temei solid pentru cunoaşterea lui, în sensul că, fiindu-i dat în spaţiu şi timp, omul poate acţiona asupra lucrului, analizându-l, obţinând de la el elementele ultime. Cunoaşterea, aşa cum o concepe gândirea românească, nu este activitate, este doar constatare, înregistrare a transformării suferite de lucru, reconstituirea, pe planul individului, a acestei transformări de către subiectul care cunoaşte, fără amestec în structura lucrului sau procesului suferit de acesta[17]. Subiectul cunoscător „pătimeşte”, adică suportă modificările „lumii” în care, la rândul lor, lucrurile se petrec.

Feţele negaţiei; modurile verbului

„Lumea” şi „vremea”, cu trăsăturile lor, evidenţiază deja abateri ale gândirii româneşti de la tabelul clasic al categoriilor, care este, în *Dimensiunea românească a existenţei*, cel kantian. În principal, a fost vorba până acum despre neconcordanţe cu categoriile kantiene ale cantităţii. Unitatea, multiplicitatea şi totalitatea clasice, cu toate că sunt categorii ale intelectului „în genere”, adică ale *oricărui* intelect, nu pot da socoteală despre individul văzut ca „fiinţă” într-un „loc” al „firii”, despre „şirurile” care „împlinesc vremea” şi, respectiv, despre „dincolo”, „nicăieri” sau „totdeauna” care realizează sensul de totalitate al „lumii”. Aceasta nu înseamnă că ajustările nu sunt posibile; de altfel, pregătirea filosofică, preluarea unui bagaj de cunoştinţe prin studiul organizat al filosofiei, nu este nimic altceva decât eliminarea treptată şi conştientă a neconcordanţelor, a nuanţelor prin care termenii vorbirii „populare” se deosebesc de cei de specialitate. Numai că, prin închiderea forţată a gândirii româneşti în tipare străine de ea, nu reuşim s-o înţelegem mai bine, ci s-o părăsim mai uşor.

Dimensiunea românească a existenţei continuă cu studiul corespondenţelor româneşti la categoriile clasice ale calităţii.

Observaţia fundamentală a lui Vulcănescu este, în această privinţă, următoarea: „Negaţia românească nu are caracter existenţial, ci esenţial.”[18] Ceea ce este negat în limba română nu este expediat în neant, în non-existenţă, ci „dincolo”. Ceea ce „nu e deloc” fie nu este situat, fie nu i se poate atribui vreo calitate, fie ambele, dar nu este desfiinţat. Aşadar, categoriei kantiene a negaţiei, rostirea românească îi substituie categoria limitaţiei: „nesituare a unei existenţe la un nivel aşteptat”[19].

În consecinţă, spiritul românesc se dovedeşte concesiv faţă de punctele de vedere care intră în contradicţie (între ele sau faţă de ele însele în „locuri” ori „vremuri” diferite), dar nu tolerează punctele de vedere exclusiviste, adevărurile unice şi incontestabile. De fapt, această atitudine, aşa cum este prezentată de Mircea Vulcănescu, este singura justificată, singura coerentă pentru tipul de negaţie

[17] *Ibidem,* p. 79.
[18] *Ibidem,* p. 80.
[19] *Loc. cit.*

specific românesc: acceptarea adevărului unic şi incontestabil ar presupune tocmai opţiunea pentru negaţia cu caracter existenţial, adică auto-contrazicerea, suspendarea negaţiei esenţiale. În schimb, acceptarea punctului de vedere care se află în contradicţie cu cel propriu face mai probabil ca însuşi faptului aflat în dispută să i se facă dreptate, adică despre el să fie formulat şi adevărul, nu adevărul unic şi incontestabil. Negaţia nu este, în fond, decât o „nepotrivire între un plan şi altul: între un «aici» şi un «dincolo»”[20], iar contradicţia este evitată prin precizarea planului în care „îţi propui să ai dreptate”[21].

Specificul afirmaţiei şi negaţiei româneşti este atestat de expresiile „ba da” şi „ba nu”. Prin ele, gândirea românească „speculează numai asupra posibilităţilor” pe care „firile lucrurilor” le închid în ele. Caracterul speculativ, luciferic, iar nu satanic, distructiv al lui „ba da” şi „ba nu” reiese din faptul că, în prima, negaţia accentează afirmaţia, nu o contestă[22], dar acest tip de negaţie este paradoxal doar în aparenţă, deoarece accidentalul oricărei „întâmplări” solicită accentuarea afirmaţiei asupra lui pentru a da greutate, a sublinia concretitudinea, a insista asupra prezenţei în lumea aceasta a „întâmplării” în cauză. Analog, în cazul folosirii lui „ba nu”, dubla negaţie nu se transformă într-o afirmaţie, ci exercită funcţia de limitare a negaţiei româneşti, limitare care poate căpăta contururi şi mai precise la nivelul „firii”: „deloc”, „defel”.

Negaţia existenţială caută să se exprime, în limba română, prin două verbe: „a nimici” şi „a desfiinţa”. Ambele exprimă acţiunea, operaţia distructivă, dar, chiar şi aici, nu se ajunge până la totală aneantizare, ci doar până la „desfacerea întregului în părţi”[23], pierderea structurii lucrului supus nimicirii, nu anihilarea completă a părţilor sale componente. „Desfiinţarea nu atinge astfel fiinţa însăşi, nici în acest înţeles tare.”[24]

Negaţia românească nu produce efecte numai în ceea ce, în tabelul categoriilor kantiene, se regăseşte sub titlul calităţii, ci şi asupra categoriilor modalităţii, la rândul lor expresii pure ale asentimentului asupra adevărului: opinia, credinţa şi ştiinţa[25]. Mai ales aici se constată mari incongruenţe cu sistemul clasic: „pentru român, tot ce poate fi, adică tot ce poate fi gândit, tot despre ce poate lega un subiect cu un predicat: este”[26], ceea ce vorba populară exprimă de-a dreptul prin: „dacă n-ar fi, nu s-ar povesti”. Problematicul şi asertoricul rămân indistincte şi precumpănesc asupra apodicticului, virtualul domină actualul. Ceea ce înseamnă, în fond, că opinia şi credinţa, care în modelul clasic sunt însoţite de conştiinţa incertitudinii, în gândirea românească sunt lipsite de această trăsătură, relativizând

[20] *Ibidem,* p. 81.
[21] *Ibidem,* p. 80.
[22] *Ibidem,* p. 81.
[23] *Ibidem,* p. 82.
[24] *Ibidem,* p. 83.
[25] Imm. Kant, *Logica generală,* traducere, studiu introductiv, note şi index de Alexandru Surdu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1985, p. 119.
[26] M. Vulcănescu, *op. cit.,* p. 83.

apodicticul ştiinţei. La nivelul limbii, constată Mircea Vulcănescu, specificul gândirii româneşti în această direcţie este dat de un tip aparte de imperativ: „nu exprimă o poruncă, nu proclamă voinţa de a face ceva, nu decretează; ci acceptă ce se întâmplă, consimte."[27] Imperativul românesc dă naştere unui ethos aparte, atrăgător în el însuşi, dar implică totodată respingerea oricărei forme de constrângere şi în domeniul teoretic, nu doar în cel practic. Nu doar ideea libertăţii, ci şi cea a necesităţii apare în altă lumină. Necesitatea nu este decât o diminuare a plenitudinii potenţialităţii.

Graniţa dintre posibilitate şi existenţă, variabilă şi chiar neprecizată, face ca mentalitatea românească, din punct de vedere filosofic, să fie funciar pre-critică, antipozitivă şi mitică. Această concluzie, ferm enunţată de filosof, poate să producă nemulţumire. Problema care se ridică aici este însă dacă concluzia este corectă, nu dacă nemulţumeşte. Răspunsul afirmativ are implicaţii serioase asupra caracterului filosofiei româneşti, a culturii române în general, ba chiar asupra societăţii, politicii şi organizării de stat româneşti. Niciodată criticismul sau pozitivismul, în versiunile lor trecute sau actuale – în general orice filosofie care trage o linie adâncă de separaţie între real şi posibil –, nu vor fi resimţite, dacă diagnosticul este corect, în ansamblu, ca maniere familiare de a gândi, ci ca împrumuturi, influenţe străine, mode. Împrumutul poate fi, după epocă şi „ispită", valorizat pozitiv ori negativ; el este, în esenţă, văzut ca ceva străin, neasimilat.

Dacă imperativul românesc este slab, ca şi negaţia, modul condiţional-optativ se extinde asupra indicativului prezent, pe care-l înlocuieşte adesea în vorbire. Indicativul prezent este, de asemenea, mai slab decât cele trecute. Viitorurile anterioare, prin bogăţia lor, deschid către un plan „în care lucrurile stau înaintea gândului gata împlinite, dar ca nişte ispite, încă nealese pentru faptă"[28]. În această structură funcţională a modurilor verbului, decizia, rezolvarea alternativei prin opţiunea care exclude definitiv posibilităţi ce nu vor fi actualizate, este înlocuită cu „hotărârea", delimitare neexclusivă a posibilităţilor, care le permite să-şi păstreze domeniile.

Rezultate ale analizei categoriale

Analiza categorială din *Dimensiunea românească a existenţei* surprinde diferenţe care apar între categoriile gândirii româneşti şi tabelul clasic al lui Kant. De fapt, gândirea românească dispune, după Vulcănescu, de o structură categorială aparte, distinctă de cea kantiană. Mircea Vulcănescu nu oferă, în studiul său, lista alternativă[29], dar desfăşurarea permite comparaţia celor două structuri.

[27] *Ibidem,* p. 88.
[28] *Ibidem,* p. 87.
[29] Manuscrisele păstrate evidenţiază tentative de a o elabora (cf. M. Vulcănescu, *Către fiinţa spiritualităţii româneşti, Dimensiunea românească a existenţei,* vol. III, selecţia textelor, note şi comentarii de Marin Diaconu şi Zaharia Balinca, Bucureşti, Editura Eminescu, 1996, p. 245-255).

Considerăm că diferențele structurale ar putea fi, în rezumat, următoarele:

– Firul călăuzitor care conduce la determinarea categoriilor pornind de la tipurile clasice de judecăți, ca şi deducția transcendentală a categoriilor kantiene sunt înlocuite de filosoful român, aşa cum am observat deja, cu un procedeu fenomenologic-descriptiv, care nu face, din păcate, obiectul unei expuneri teoretice mai ample, ci doar al unei aplicații. În consecință, structura categorială la care se ajunge nu mai are caracter transcendental, categoriile noii structuri nu mai sunt categorii ale intelectului pur.

– Se poate afirma despre categoriile noii structuri că fac posibilă *a priori* experiența, numai că sensul acestui *a priori* se schimbă şi chiar experiența înseamnă altceva. Avem de-a face cu o structură *a priori* a lumii, dar nu cu o structură a subiectului cunoscător, care este un simplu „centru de reflectare a unei acțiuni transpersonale”[30], prea puțin apt, sau chiar deloc, de cunoaştere obiectiv valabilă prin resurse proprii. Este o revenire la înțelesul pre-kantian al categoriilor şi, probabil, punctul nevralgic al capacității structurii categoriale propuse de a se impune nu numai în sfera mitului, religiei, filosofiei culturii, ci şi în cea a exactității ştiințifice.

– Împărțirea categoriilor kantiene în patru grupe, datorată logicii de care autorul *Criticii rațiunii pure* s-a folosit pentru a identifica conceptele pure ale intelectului, nu corespunde structurii categoriale a lui Mircea Vulcănescu. Astfel: a) Cantitatea şi calitatea nu mai sunt, în structura care reiese din analiza filosofului român, net distincte. Unitatea şi multiplicitatea capătă aspecte calitative, iar totalitatea pare a fi transferată cu totul la categoriile calității. Aceasta în ipoteza că însăşi distincția cantitate-calitate ar rămâne valabilă; b) Între categorii de la titlul calității şi cele ale modalității (cu aceeaşi precizare: dacă împărțirea în cele patru grupe se menține) se pot constata apropieri. Limitația şi posibilitatea par a alcătui o nouă categorie datorită specificului negației româneşti.

Limba română este locul în care pot fi sesizate diferențele structurale – abaterile, dacă vrem să le numim astfel – de la modelul standard. Particularitățile reflecției şi acțiunii româneşti – adică particularitățile culturale, etnice, social-politice româneşti – nu sunt, într-o abordare strict ontologică, decât consecințe ale funcționării acestei structuri distincte, sunt secundare în raport cu structura gândirii care le-a făcut posibile. Ele nu fac decât să *ilustreze* o stare de fapt mai profundă, nu sunt totuşi dovezile *necesare* în sprijinul acesteia.

Chestiunea imposibil de evitat pe care o ridică această interpretare constă tocmai în evidențierea necesității dovezilor. Numai prin această evidențiere o structură categorială se ridică de la nivelul unui mod oarecare de a privi lumea către filosofia propriu-zisă. *Dimensiunea românească a existenței* nu-şi propune să înfrunte această problemă. De fapt, acestă problemă va fi rezolvată abia de Constantin Noica.

[30] M. Vulcănescu, *Existența concretă în metafizica românească,* în Idem, *op. cit.*, p. 157.

II. Ontologia individului

Spre deosebire de *Dimensiunea românească a existenței*, studiul *Existența concretă în metafizica românească* (1943-1944), care îi succedă primului, a rămas relativ nefinisat. Pus în situația să-l publice pe cel dintâi în volumul secund al *Izvoarelor de filosofie*, Vulcănescu a intercalat părți din cel de-al doilea în el, ceea ce dovedește că, pe termen mai lung, ar fi revenit asupra ambelor. Posibil, într-o ipotetică versiune finală, ontologia individului ar fi avut prioritate față de cea a existenței ca întreg. Nu vom emite însă ipoteze asupra aspectului final al construcției filosofului. Ceea ce ne-a parvenit permite reconstituirea structurii acesteia, cu toate că, uneori, frazele izolate dau expunerii un aer enigmatic.

În *Existența concretă în metafizica românească,* trimiterile la cuvinte şi expresii specifice limbii române sunt mai puține decât în *Dimensiunea românească a existenței.* Ceea ce sprijină susținerea că, dacă limba stă la baza unei reconstrucții ontologice, ea nu constituie *unica* bază a acesteia.

Insul şi întâmplarea

În primul rând, e de remarcat că, în *Existența concretă în metafizica românească*, tabelului kantian al categoriilor Vulcănescu îi preferă, ca referință, mai degrabă lista categoriilor aristotelice şi interpretarea lor scolastică. „Insul" este acum tema analizei. „Insul" nu ca „subiect lucrător", adică determinat drept subiectivitate transcendentală, ci ca „ființă *cu care te poți înțelege*"[31]. Capacitatea de a intra în raportul de înțelegere, trăsătura fundamentală a insului, se explică prin faptul că, deşi se găseşte în lumea şi vremea lui, ca orice ființă, el se poate referi la ele, ceea ce nu i se întâmplă „lucrului". Insul inițiază, prin referința la lume şi vreme, raporturi de înțelegere cu alți inşi, dar şi cu sine însuşi. Lucrul se găseşte în raporturi cu alte lucruri, ca şi în raporturi cu inşi, dar nu poate iniția raportul de înțelegere. Prezența în lume şi vreme a insului nu constituie o întâmplare, ceea ce face din orice ins o excepție permanentă față de regimul „lumii de aici", aşa cum l-am descifrat mai sus. Este, în sistemul loc-vreme, o „parte care are însuşirea, sub anumite raporturi, de a funcționa ca tot"[32], un tot în tot; acesta este „insul".

„Insul", deşi este o „singurătate de existență" sau, într-o exprimare echivalentă, un singular, se deosebeşte de individul metafizicii occidentale. Un lucru poate fi, în aceasta, un individ; gândirea românească restrânge individul la „ins". Vulcănescu derivă termenul de „ins" din latinescul „ens", care ar fi căpătat în româneşte o conotație inexistentă în latină, ceea ce nu este corect[33], însă semnificația termenului românesc nu este totuşi trădată de etimologie căci, văzut ca „ființare existentă şi

[31] *Ibidem,* p. 142.
[32] *Ibidem.*
[33] Cf. Al. Surdu, *Comentarii la rostirea filosofică însoțite de câteva gânduri despre Constantin Noica,* Braşov, Editura Kron-Art, 2009, p. 47.

subsistentă «in se» şi «per se», dotată adică cu putere proprie de fiinţare individuală, de păţanie sau de lucrare, sau măcar de a avea de a face cu ea, adică individualitatea personală"[34], „insul" este mai mult decât o *entitate* oarecare, determinată prin proprietăţi mai mult sau mai puţin comune şi altor entităţi, este şi rămâne el *însuşi* (*ipsum*), ireductibil. „Lucrul", rezultatul „lucrării altuia", este un *compositum*, deci nu un individual, iar prezenţa lui în lume este dominată de întâmplarea care-l agregă şi dezagregă; „insul", dimpotrivă, este substanţă.

„Însuşirile" (care nu sunt decât ceea ce face ca insul să fie el *însuşi*) alcătuiesc o „unitate organică şi funcţională", nu o unitate obiectivă, nicio unitate logică[35]. Unitatea obiectivă a substanţei şi atributelor, ca şi unitatea logică a subiectului şi predicatului sunt soluţii ale metafizicii tradiţionale în efortul ei de a determina esenţa. Dar modalitatea de atribuire, ca şi predicarea esenţială, perfect funcţionale în cazul universalelor, sunt blocate în privinţa individualului, care este inefabil. El poate fi doar arătat şi, fiind de faţă, prezent, este măsurabil. Încercând să determinăm un individual, căutăm de fapt să-l subsumăm speciei[36], singura purtătoare de esenţă. Individului îi revine esenţa speciei sale. Din punctul de vedere al esenţei, indivizii nu se pot deosebi între ei, ceea ce constituie o violare a evidenţei: individul Socrate este mai înalt decât individul Platon, mai alb decât individul Alcibiade, mai bătrân decât individul Phaidon etc., deşi cu toţii sunt oameni (esenţa lor este umanitatea). Pentru a evita această dificultate, Thomas din Aquino introduce noţiunea de *materia designata*, purtătoare de dimensiuni exclusiv la nivelul individualului, nu a esenţei unice[37]. Ea ne permite să spunem: „ceva poate fi într-un fel sau într-altul."[38]

„Însuşirile", aflate, conform lui Mircea Vulcănescu, în unitate organică cu „insul", nu pot fi privite drept criterii pentru determinarea speciei, ci numai drept criterii de individualizare a „insului". „Raţionalitatea" sau „animalitatea", care determină specia „om" în metafizica tradiţională, sunt determinaţii prea largi, prea generale pentru a fi văzute ca „însuşiri". În schimb, caracterul bărbătesc şi cel femeiesc sunt „însuşiri" şi au, în gândirea românească, semnificaţie ontologică, nu

[34] M. Vulcănescu, *op.cit.,* p. 141.

[35] *Ibidem,* p. 144.

[36] Cf. Thomas de Aquino, *De ente et essentia,* II, 90-95: „designatio individui respectu speciei est per materiam determinatam dimensionibus, designatio autem speciei respectu generis est per differentiam constitutivam quae ex forma rei sumitur", în traducere: „desemnarea individului raportat la specie se petrece prin materia care este determinată de anume dimensiuni, pe când desemnarea speciei, raportată la gen, se petrece prin diferenţa constitutivă care este dedusă din forma lucrului" (Thomas de Aquino, *De ente et essentia / Despre fiind şi esenţă,* ediţie bilingvă, traducere, introducere şi comentarii de Eugen Munteanu, Iaşi, Editura Polirom, 1998, p. 43-45).

[37] *De ente et essentia,* II, 75-80: „Haec autem materia in definitione quae est hominis, inquantum est homo, non ponitur, sed poneretur in definitione Socratis, si Socratis definitionem haberet", în traducere: „Această materie nu este cuprinsă însă în definiţia omului în măsura în care este om, ci ar fi cuprinsă în definiţia lui Socrate, dacă Socrate ar avea o definiţie" (Thomas de Aquino, *op. cit.,* p. 45.)

[38] M. Vulcănescu, *op. cit.,* p. 143.

doar biologică[39]. Prin urmare, „însuşirile" ar corespunde acelor dimensiuni rezervate noțiunii de *materia designata*, numai că, spre deosebire de acestea, joacă un rol esențial: „cineva poate fi şi ceva şi altceva"[40].

„Lucrul" se deosebeşte de „ins". Preeminența acestuia este dată de capacitatea de a fi înțeles, nu de capacitatea de a opera asupra lucrului, pe care o are, dar nu ca trăsătură definitorie. Dumnezeu se deosebeşte, la rândul lui, de toți ceilalți „inşi" prin faptul că este singura ființă „efectiv lucrătoare"[41]. Nu este o ființă abstractă, o putere impersonală, transcendentă, ci poate fi determinat ca oricare ins, determinarea evidențiindu-i însă unicitatea: cele trei hipostasuri ale sale sunt trei fețe (chipuri) de o ființă. Dumnezeu este singurul individual care are capacitatea de a interveni în lume şi a modifica organizarea acesteia, „firea". Ceilalți „inşi" pot să-şi „iasă din fire" sau să-şi „vină în fire"[42], dar nu pot influența cu nimic ordinea firii.

Lumea, făcută de Dumnezeu şi menținută de el, „e concepută de român ca o revelație continuă şi ca o permanentă teofanie"[43]. Dumnezeu poate lipsi uneori din lume, operează asupra unor locuri anumite din ea (deşi este capabil de a opera oriunde), umblă nestingherit prin lume. „Iraționalitatea de structură"[44] a acestui ins unic nu evocă un monarh, preocupat de dominare, ori un administrator, preocupat de buna funcționare a lumii, ci mai mult un gospodar, care locuieşte şi se îngrijeşte de ea, căruia îi pasă de lume. Căutând un nume pentru acest mod de a vedea divinitatea, Mircea Vulcănescu nu-l poate alege nici pe cel de *panteism* (Dumnezeu nu este dizolvat în lume), nici pe cel de *teism* (nu este separat de ea), dar nici pe cel de *panenteism* („deşi ființa lumii e ținută în Dumnezeu, Dumnezeu însuşi are caracterul de ins"[45]). Este vorba despre o sinteză aparte, care evită, în felul său specific de a se exprima, atât ereziile orientale, cât şi pe cele occidentale.

Firea şi chipul insului

Însuşirile, organizate altfel de la ins la ins, alcătuiesc „chipul" fiecăruia[46]. „Chipul" este, aşadar, o structură unică de însuşiri care revine fiecărui ins. Dumnezeu este organizatorul acestei structuri, „singurul principiu de individuație a insului"[47]; el este unic prin faptul că ființa sa întruneşte trei chipuri.

Ca termen, „chip" poate fi utilizat şi cu privire la lucruri; în acest caz desemnează numai un „fel" al lucrurilor, nu un „fel de a fi", pe care-l au exclusiv ființele, adică inşii. În sprijinul acestei interpretări, remarcăm expresia „a face (pe

[39] *Ibidem,* p. 150.
[40] *Ibidem,* p. 143.
[41] *Ibidem,* p. 142.
[42] *Ibidem,* p. 146.
[43] *Ibidem,* p. 158.
[44] *Ibidem.*
[45] *Ibidem,* p. 159.
[46] *Ibidem,* p. 149.
[47] *Ibidem,* p. 148.

cineva) în fel şi chip", care se foloseşte tocmai pentru a arăta că cineva a fost identificat forţat cu lucruri (fel) sau cu persoane (chip). Tendinţa de a utiliza pe „chip" cu referinţă la lucruri se datorează, după Vulcănescu, unei înclinaţii spre animism (predominare a ideii de fiinţă asupra ideii de lucru).

Însuşirea predominantă dă „firea" unui lucru. Vulcănescu remarcă faptul că termenul românesc de „fire" corespunde accepţiilor lui „natura" din latina medievală. „Firea" îndeplineşte funcţii diferite în lucruri şi inşi. În cazul lucrurilor, „firea" le delimitează de *ceea ce nu sunt,* astfel că, identificând firea lucrurilor, le putem clasifica[48]. Încercând să operăm la fel în cazul individualilor, a inşilor, surprindem numai tipuri de inşi, dar nu putem deosebi un ins de alt ins. Pentru a-l deosebi pe ins de alt ins trebuie să mergem mai departe, căutând să determinăm chipul insului, nu doar firea lui.

La nivelul firii, în orice individ predomină una dintre însuşirile „masculin" sau „feminin". Inexistenţa neutrului face ca până şi la nivelul lucrurilor să pătrundă această împărţire. Capacitatea de a acţiona (masculinul) sau cea a receptivităţii (femininul) nu par de la început să fie invariabile în cazul fiecărui individ. Indivizilor le este atribuită însuşirea predominantă de către limbă, care o descoperă în structura individului. „Întâmplările" prin care trec indivizii, adică raporturile inşilor între ei sau faţă de lucruri, le pot însă schimba vremelnic firea („îi scot din fire"), fără să-i poată reduce la statutul de lucruri, ci doar înlocuindu-le însuşirea masculinităţii (sau feminităţii) cu cea opusă. Această trecere în însuşirea opusă, „prefacerea", dovedeşte o „nestabilitate funciară a insului în raport cu starea lui de singurătate sau mulţime"[49].

Rostul şi soarta insului

„Rostul" – semnificaţia în *lume* a insului – şi „soarta" – integrarea în *vreme* a insului –, spre deosebire de „fire" şi „chip" (trăsături intime ale individului), pun insul în raport cu alţi inşi. „Firea" şi „chipul" oricărui ins îşi atestă stabilitatea, coerenţa, exemplaritatea prin felul în care se realizează „rostul" şi „soarta" lui. Vulcănescu evocă proverbul „ce ţi-e scris, în frunte ţi-e pus", care pune în legătură noţiunea de „chip" cu cea de „soartă"[50]. Din această perspectivă, soarta este cea care dă ultimele retuşuri „chipului"; faptul că prezenţa insului în lume nu este doar o întâmplare se datorează faptului că el este purtător al sorţii.

„Rostul" este principiul care integrează insul în ansamblul fiinţelor[51]. A identifica rostul insului înseamnă a-i surprinde raporturile cu lumea, funcţia pe care o îndeplineşte în organizarea ierarhică a acesteia, dar numai ca posibilităţi. Rostul insului este realizat de soarta lui.

---

[48] *Ibidem,* p. 146.
[49] *Ibidem,* p. 152.
[50] *Ibidem,* p. 153.
[51] *Ibidem.*

Prezentate astfel, „rostul" şi „soarta" evocă noţiunea de destin, de care pot fi apropiate spre comparaţie. Caracterul creştin al gândirii româneşti ne face să decupăm, din imensa literatură asupra destinului, un punct de vedere creştin: al lui Boethius.

Boethius deosebeşte providenţa de destin. Cea dintâi este „însăşi acea raţiune divină care, ca principiu suprem şi universal, orânduieşte totul", dându-i astfel şi insului „rostul" său în lume, în timp ce destinul este definit drept „ordinea care tronează în fenomene, în mişcarea lor şi cu ajutorul căreia providenţa le înlănţuie, dându-le la fiecare un loc anumit"[52]. Destinul, aşa cum apare aici, corespunde noţiunii româneşti de soartă.

„Rostul" şi „soarta" ar putea da o explicaţie cu privire la fatalismul identificat uneori în mentalitatea românească. Din păcate, în acest punct, reconstrucţia lui Mircea Vulcănescu din *Existenţa concretă în metafizica românească* a rămas prea sumară. Însă ultima parte a *Dimensiunii româneşti a existenţei* sugerează că, de fapt, nu avem de-a face cu un fatalism.

*

Aşa cum s-a putut remarca din cele de mai sus, insul (individul), în gândirea românească, constituie realitatea fundamentală, ireductibilă. Cadrul schiţat de Vulcănescu în *Dimensiunea românească a existenţei* apare ca un element învăluitor al „insului". Prin „ins" lumea, aşa cum o vede românul, are un temei de a fi aşa cum este. Insul nu este identic cu lucrul, iar deosebirile dintre lucru şi ins sunt atât de accentuate încât confuziile între ele apar cu greutate, în general constând în atribuirea trăsăturilor insului către lucru (animism). Însuşirile fiecăruia dintre cele două le preîntâmpină: lucrul are însuşiri, dar insul are însuşiri structurate („chip"). „Firea", în cazul lucrului, deschide cadrul larg al sistemului loc-vreme, unde lucrul pluteşte la voia întâmplării. În cazul fiecărui ins, „firea" conferă însă trăsături feminine sau masculine, modelând individul, dându-i un „rost" care, prin faptele individului, realizează „soarta" acestuia.

Cu toate că „insul" este preeminent faţă de lucru şi de fiinţă, mentalitatea filosofică românească nu este personalistă, nu vede în ins un principiu activ. Faptul se datorează, arată filosoful, particularităţilor devenirii româneşti, care are sens de prefacere şi de întâmplare. Neafectat în esenţă de prefaceri şi întâmplări, insul nici nu activează înăuntrul lumii, ci este doar „un centru de reflectare a unei acţiuni transpersonale"[53].

Trecere către Noica

Prin *Rostirea filosofică românească, Sentimentul românesc al fiinţei* şi celelalte lucrări *româneşti* ale sale, Constantin Noica a reluat, la trei decenii

[52] Anicius Manlius Severinus Boethius, *Mângâierile filosofiei,* Cartea IV, Proza VI, în Boethius şi Salvianus, *Scrieri*, traducere, note şi comentarii de prof. David Popescu, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1992, p. 145.

[53] M. Vulcănescu, *op. cit.,* p. 156-157.

distanță, analiza categorială întreprinsă de Mircea Vulcănescu în *Dimensiunea românească a existenței* şi *Existența concretă în metafizica românească.* „Firea", „ființa", „vremea", dar şi alte noțiuni întâlnite în acestea sunt, din nou, obiectul unei investigații cu instrumentele filosofiei.

O problemă de neocolit pe care o prilejuieşte reflecția noiciană asupra rostirii filosofice româneşti este relația ei cu demersul anterior, cel al lui Vulcănescu. Este sistemul rostirii filosofice româneşti al lui Noica o continuare şi o definitivare a reflecției vulcănesciene asupra gândirii filosofice româneşti sau, pornind de la aceleaşi resurse, Noica realizează o dezvoltare teoretică paralelă cu cea a *Dimensiunii româneşti a existenței*? Este neîndoielnic că lui Mircea Vulcănescu îi revine meritul de a fi inițiat o problematică filosofică specifică, dar, dacă ne gândim la cât de fecundă se dovedeşte ea, nu este obligatoriu ca soluțiile la care a ajuns el să fi fost preluate şi de Noica.

O altă problemă, legată de prima, este: în ce raport se găsesc investigațiile *româneşti* ale lui Noica cu propria sa ontologie?

Vom întreprinde în continuare o scurtă comparație a celor două construcții filosofice, pentru a căuta să obținem un răspuns la fiecare dintre întrebări. *Rostirea filosofică românească* este alcătuită din patru cicluri: *Sinele şi Sinea*, *Ciclul ființei*, *Ciclul devenirii*, *Ciclul rânduielii*. Împărțirea în patru a materiei tratate de Noica se justifică în cadrul propriei sale filosofii, care se foloseşte de o dialectică în patru momente. Această dialectică nu are un corespondent în ontologia lui Vulcănescu, unde nu putem deosebi decât două părți, care nu sunt şi momente. Fiecare ciclu al *Rostirii filosofice româneşti* închide în sine câte o temă specifică filosofiei noiciene: tema conştiinței filosofice („Sinele şi Sinea"), tema ființei, cea a devenirii şi cea a devenirii întru ființă.

Pe de altă parte, în cadrul fiecărui ciclu noician sunt redistribuite problemele ontologiei vulcănesciene: *sinele* şi *sinea*, ca *însuşiri* (caracterul bărbătesc şi cel femeiesc), au fost întâlnite la Vulcănescu atunci când a fost vorba despre *firea* şi *chipul* insului; *rostul*, *firea* şi *ființa*, pe care Noica le discută în *Ciclul ființei* (unde mai apar şi contribuții care i se datorează exclusiv: tema rostirii şi cea a lui „întru") sunt, de asemenea, prezente în *Dimensiunea românească a existenței* şi în *Existența concretă în metafizica românească*[54]. *Vremea, petrecerea,* analizate de Vulcănescu, reapar la Noica în *Ciclul devenirii*. Iar chestiunea raportării gândirii româneşti la sistemele tradiționale de categorii (în speță, la cel aristotelic) se regăseşte în *Ciclul rânduielii*, atunci când se discută despre *Trei cuvinte ale lui Cantemir*.

Dacă parcurgem interpretările date de Noica „firii" (universalitate concretă, fire şi lume, fire şi ființă, fire şi firi, fire şi natură), „petrecerii" sau „vremii", vom constata că sunt concordante cu cele din *Dimensiunea românească a existenței* şi

[54] În *Sentimentul românesc al ființei,* Noica tratează, la rândul lui, în capitolul *Modulații româneşti ale ființei*, o altă problemă abordată în premieră, dar totodată exemplar, de Vulcănescu: cea a modurilor verbale româneşti. Structura expunerii, ca şi scopurile demonstrative ale lui Noica diferă totuşi de cele ale lui Vulcănescu.

din *Existenţa concretă în metafizica românească,* Noica adăugându-i fiecărui termen o bogată documentaţie lingvistică, la care Mircea Vulcănescu nu a putut avea acces. Însă la Vulcănescu termenii sunt organizaţi în funcţie de demarcaţia dintre ontologia generală şi ontologia individului, care nu trec una în cealaltă, ci se completează. Cu toate că cea de-a doua este preeminentă faţă de cea dintâi, ele rămân separate. Caracterul descriptiv al metodei lui Mircea Vulcănescu şi cel dialectic al lui Noica structurează diferit elemente care, fiecare în parte, regăsesc un conţinut asemănător în cele două viziuni.

Aşa stând lucrurile, teza că Noica nu a făcut decât să dezvolte, în scrierile sale *româneşti*, ideile lui Mircea Vulcănescu este greu de susţinut. În realitate, avem de-a face cu două viziuni filosofice distincte. Cea a lui Noica îi datorează celei elaborate de Vulcănescu numai câteva rezultate, pe care le-a dezvoltat în conformitate cu maniera proprie gândirii sale.

Există totuşi o latură pe care, între viziunea lui Vulcănescu şi cea a lui Noica, se poate constata o continuitate esenţială: întemeierea gândirii asupra fiinţei pe o nevoie profundă a individului gânditor. Ca şi în cazul lui Vulcănescu, gândirea asupra fiinţei nu este ocazionată, pentru Noica, nici de nevoi comune, politice şi sociale, nici de scopuri didactice. Aceste nevoi nu solicită, de cele mai multe ori, individului gânditor să-şi *pună* problema fiinţei, ci îl îndreaptă spre o anumită soluţie a problemei. Gândirea asupra fiinţei este expresia modului *autentic* în care ne punem nouă înşine problemele care ne frământă. Pe această latură, pe care Vulcănescu a fost un deschizător de drum, merge şi Noica. Nevoile comune, politice şi sociale, se schimbă odată cu epocile; scopurile didactice sunt înlocuite şi ele odată cu filosofiile în vogă. Noi concepte, noi explicaţii apar odată cu noile nevoi comune şi cu noile filosofii. „Cugetarea filosofică", spre deosebire de aceste noi concepte şi noi explicaţii, „nu pare a fi avut şi a avea nevoie de limbaj simbolic sau cod; cu alte cuvinte, foloseşte nu limbajul, ci limba"[55]. A gândi filosofic în limba ta este astfel calea cea mai potrivită de a căpăta un răspuns de nezdruncinat la întrebările care te frământă.

Rezumând, deosebirile dintre ontologia lui Vulcănescu şi cea a lui Noica pot fi surprinse în următoarele puncte:

a. *Modelul ontologic.* La Mircea Vulcănescu întâlnim un model ontologic cu două componente: generalul şi individualul. Metoda fenomenologic-descriptivă utilizată de filosof conferă celor două componente o anumită autonomie. Individul (insul) la Vulcănescu este preeminent faţă de general (lume). La Constantin Noica, modelul ontologic are trei componente: individualul, determinaţiile şi generalul. Autonomia componentelor este mai puţin pregnantă, cu toate că, şi la Noica, individualul are prioritate. Faptul se datorează opţiunii lui Noica pentru o metodă dialectică în patru momente.

[55] C. Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea românească,* Bucureşti, Editura Eminescu, p. 1987, p. 8.

b. *Categoriile.* Ideea noiciană a „treptelor realului" (dezvoltată în *Douăzeci şi şapte trepte ale realului* şi subînțeleasă în *Rostirea filosofică românească* şi *Sentimentul românesc al ființei,* ca şi în celelalte lucrări ale maturității lui Noica) pune categoriile platoniciene, aristotelice şi kantiene în continuitate. Această continuitate este văzută de filosoful devenirii întru ființă ca o evoluție. Categoriile tradiționale alcătuiesc astfel o *totalitate* care se deschide către un nou tabel categorial: cel al categoriilor elementului. Analiza categorială a lui Vulcănescu evidențiază şi ea o nouă structură categorială, dar nu-i precizează statutul în raport cu tabelele clasice (aristotelic şi kantian) ca întreguri, ci doar deosebirile la nivel de categorie.

c. *Statutul şi deducția categoriilor.* La Vulcănescu, noțiunea de categorie îşi păstrează sensul clasic. Spre deosebire de cele kantiene, ele nu fac obiectul unei deducții, ci al unei descrieri, aşa cum se întâmplă la Aristotel. În schimb, cele cinci categorii noiciene ale elementului sunt, pe de o parte, rezultatul unei reexaminări a procedeului deductiv kantian al conceptelor pure ale intelectului, pe de altă parte, al abordării ca întreg a marilor tabele categoriale: platonic, aristotelic şi kantian.

d. *Negația românească a lui Vulcănescu şi contradicția (unilaterală) la Noica.* Deşi nu este adeptul dialecticii, Vulcănescu analizează o problemă de importanță fundamentală pentru aceasta: problema negației. Motivul pentru care abordează această problemă este dat de specificul negației româneşti, nu de nevoia de a pune categoriile gândirii în mişcare, aşa cum face orice dialectică. Rezultatul investigației asupra negației româneşti îl conduce pe Vulcănescu către precizarea modului în care gândirea românească înțelege individul, nu către elaborarea unei structuri a lumii care să se sprijine pe aceasta.

CATEGORII METODOLOGICE ÎN ŞTIINŢA RELIGIILOR LA MIRCEA ELIADE

SERGIU BĂLAN[1]

Abstract: The paper is not a comprehensive presentation of the methodology of the *Religionswissenschaft* as Eliade concieved it, but only deals with it's most important aspect: the problem of specificity and autonomy of the object of religious studies in relation to the subject-matter of other humanities (psychology , anthropology, sociology, history), which has as a consequence the irreducible character of religious phenomena. Therefore, the science of religions should be synthetic, totalizing, interpretive and, above all, must avoid at all costs the danger of reductionism. Mircea Eliade defines it as a total hermeneutics that has to decript and clarify all encounters between man and the sacred, from prehistory until today. Here, we will try to identify and explain the main methodological categories used in Eliade's scientific work, and to present the main features of his phenomenology of religion, that is, in his own interpretation of *Religionswissenschaft.*

Keywords: sacred, profane, hierophany, religious fact, phenomenology.

În încheierea monografiei dedicate lui Mircea Eliade, discipolul şi colaboratorul său Ioan Petru Culianu se întreabă, cu o oarecare nuanţă retorică, pentru a putea încheia cu nişte concluzii asupra operei eliadiene: „Eliade a vrut sau nu să construiască o «antropologie» filosofică? Are el o metodă? Modul său de lucru este el ştiinţific?"[2] După opinia lui Culianu, Eliade nu a dorit în mod explicit să construiască o antropologie filosofică, dar a indicat cum ar trebui ea să fie creată şi prin aceasta i-a pus deja bazele. De asemenea, nu are o metodă explicită, dar preia principii metodologice ţinând de fenomenologia religiei, ca şi de morfologia religiilor. În ceea ce priveşte caracterul ştiinţific al operei sale, afirmă Culianu, el trebuie acceptat în măsura în care astăzi metoda hermeneutică este considerată ca fiind ştiinţifică.

Toate aceste consideraţii aduc în discuţie un fapt pe care orice cercetător al operei lui Mircea Eliade este constrâns să-l remarce imediat: caracterul profund controversat al majorităţii lucrărilor ştiiţifice ale savantului român. Dacă, pe de-o parte, în ceea ce priveşte conţinutul, scrierile lui Eliade sunt la adăpost de orice obiecţie, date fiind mereu proaspăta sa curiozitate, imensa putere de muncă şi impresionanta lui erudiţie, nu acelaşi lucru se poate spune, pe de altă parte, despre aspectele metodologice ale operei sale. Chestiunile de metodologia abordării

[1] Cercetător ştiinţific gr. III, Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru" al Academiei Române, Bucureşti; lector univ. dr., Academia de Studii Economice, Bucureşti.

[2] I.P. Culianu, *Mircea Eliade*, trad.rom. F.Chiriţescu şi D. Petrescu, Bucureşti, Editura Nemira, 1995, p. 131.

fenomenului religios constituie problemele asupra cărora s-au concentrat majoritatea exegeților, iar concluziile lor sunt dintre cele mai variate, de la cele mai elogioase, până la critici dintre cele mai virulente.

Deşi o notă din jurnalul său, din 20 august 1951, sugerează faptul că savantul român era profund interesat de ecourile pe care opinile sale le-ar putea produce asupra cercetătorilor din afara domeniului istoriei religiilor („Ceea ce interesează în momentul istoric de astăzi este […] să forțăm dialogul între discipline. Mă interesează mai mult reacția unui filosof, unui critic literar sau psiholog […] decât comentariile colegilor mei indianişti şi istorici ai religiilor”[3]), acest lucru nu trebuie să ne facă să credem că era mai puțin preocupat de faptul de a se face bine înțeles de către specialiştii din domeniul istoriei religiilor.

Opiniile acestora sunt însă împărțite. Astfel, pe de-o parte Eliade este considerat „probabil cel mai mare interpret al miturilor şi al simbolismului spiritual” sau „cel mai mare istoric al religiilor şi miturilor”[4]. Fostul său student, Lawrence E. Sullivan, afirmă că „Eliade a fost cel dintâi care a arătat lumii ce înseamnă religia”[5]. Aprecieri la fel de elogioase au fost formulate şi de către alți discipoli ai săi, între care Ioan Petru Culianu, Thomas J. J. Altizer, Mac Linscott Ricketts, Douglas Allen, Bryan S. Rennie sau Joseph Mitsuo Kitagawa. Pe de altă parte însă, mulți cercetători „au ignorat complet sau au atacat violent învățăturile lui Eliade asupra miturilor şi religiei ca fiind necritice sub aspect metodologic, subiective şi neştiințifice”. Conform acestor interpretări, Eliade s-ar face vinovat de generalizări nejustificate, de descoperirea a tot felul de „sensuri profunde” în datele pe care le cercetează, de ignorarea procedurilor ştiințifice de verificare, precum şi de inserarea unei multitudini de asumpții şi judecăți nejustificate, personale, metafizice şi ontologice în lucrările sale de erudiție.[6]

La perpetuarea acestei situații a contribuit şi Mircea Eliade însuşi, prin faptul că nu a răspuns niciodată obiecțiilor aduse de către criticii săi, deşi nu a ezitat, de multe ori, să critice, la rândul său, alte modalități de abordare a problematicii religioase: „Greşeala îmi aparține, în parte”, scrie el, „pentru că nu am replicat niciodată acestor critici, deşi am dorit adesea s-o fac. Mi-am spus mie însumi că într-o zi, când nu voi fi ocupat cu vreo carte aflată în lucru, voi scrie o scurtă monografie teoretică şi voi explica erorile şi confuziile pentru care mi se aduc reproşuri. Mi-e teamă însă că nu voi avea niciodată timp s-o scriu.”[7] Din păcate,

[3] M. Eliade, *Jurnal*, vol. I., 1941-1969, ed. îngrijită de M. Handoca, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993, p. 194.

[4] În articolele *Scientist of Symbols*, „Time”, 87/1966, şi G. Breu, *Teacher: Shamans? Hippies? They're All Creative to the World's Leading Historian of Religions*, „People Weekly”, 9/1978. *Apud* D. Allen, *Myth and Religion in Mircea Eliade*, New York and London, Garland Publishing, Inc., 1998, p. XI.

[5] *Apud* D. O'Hara, *Mircea Eliade,* în „Chicago 35”, 6/1986, p. 147.

[6] D. Allen, *op. cit.,* p. XII.

[7] M. Eliade, *Foreword*, în D. Allen, *Structure and Creativity in Religion*, The Hague, Mouton Publishers, 1978, p. VII.

teama aceasta a lui Eliade s-a dovedit justificată, astfel că nu avem astăzi o expunere monografică a metodei, ci doar o serie de observaţii asupra acestei problematici, cu deosebire în părţile introductive şi în concluziile altor lucrări, cum ar fi *Tratatul de istoria religiilor, Imagini şi simboluri, Mefistofel şi Androginul, Nostalgia originilor* şi *Istoria credinţelor şi ideilor religioase.* Singura carte în care Eliade abordează mai consistent problema metodologiei în istoria religiilor este *Nostalgia originilor*, însă, dat fiind faptul că ea este o colecţie de articole şi conferinţe, nici aici nu găsim o tratare sistematică şi completă.

Am evidenţiat mai înainte preocuparea lui Eliade ca rezultatele cercetărilor lui să fie cunoscute şi în afara domeniului strict al specialităţii sale, istoria religiilor. El merge însă şi mai departe, argumentând în favoarea interesului general filosofic pe care îl prezintă istoria religiilor pentru înţelegerea omului modern. Astfel, experienţa religioasă reprezintă o „experienţă a existenţei totale, care revelează omului modalitatea lui de a fi în lume".[8] „Orice religie, chiar şi cea mai elementară, este o ontologie, […] întemeiază o lume", iar „orice criză existenţială pune în acelaşi timp din nou problema realităţii lumii şi a prezenţei omului în lume"[9]. În aceste condiţii, înţeleasă ca o ontologie care dezvăluie realitatea unei lumi, conferită de sacralitatea care o întemeiază, religia, afirmă Eliade, este „soluţia exemplară a oricărei crize existenţiale".[10] Or, după părerea gânditorului român, umanitatea occidentală se găseşte astăzi într-o astfel de profundă criză existenţială, dublată de pericolul unei „provincializări culturale". Dacă drumul spre evitarea provincializării îl reprezintă deschiderea spre spiritualitatea omului non-european (dat fiind că „fenomenul capital al secolului al XX-lea n-a fost – şi, mai ales, nu va fi – revoluţia proletariatului, aşa cum o prevesteau marxiştii acum şaptezeci de ani, ci *descoperirea omului non-european şi a universului său spiritual.*"[11]), o posibilă ieşire din criza existenţială ar fi constituirea a ceea ce Eliade numeşte „un nou umanism"[12], fundamentat pe cercetările profunde în istoria religiilor. În acest sens, se ştie că filosoful român al religiei a fost cu deosebire preocupat de religiile arhaice, fără ca aceasta să excludă problematica omului modern, deoarece, după cum subliniază Ioan Petru Culianu, din întreaga operă a lui Eliade se desprinde ideea că „omul modern istoric continuă să trăiască inconştient în funcţie de aceleaşi categorii ca şi omul premodern […] Structura profundă a vieţii psihice a individului este reglată de aceleaşi *patterns* care constituiau odată modelele paradigmatice ale existenţei umane, «arhetipurile», şi care-i erau transmise, cu evlavie şi teamă, în limbajul murmurat al miturilor. Evident, raporturile s-au inversat: ceea ce constituia supraconştiinţa unui clan este inconştientul unui individ

[8] M. Eliade, *Mituri, vise şi mistere*, în M. Eliade, *Eseuri*, trad. rom. M. Ivănescu şi C. Ivănescu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1991, p. 124.

[9] *Loc. cit.*

[10] Ibidem, p. 125.

[11] Idem, *Jurnal*, vol. I *(1941-1969)*, ed. cit., p. 223.

[12] Idem, *Nostalgia originilor. Istorie şi semnificaţie în religie*, trad. rom. C. Baltag, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994, pp. 13-28.

şi al unui grup."[13] Prin urmare, cel puțin sub aspect psihologic, dar nu numai, cercetarea universului religios al omului arhaic este de cel mai mare interes, întrucât aduce în lumină structuri psihice inconştiente, personale sau colective, ale omului modern.

Dată fiind importanța pe care o capătă, în lumina celor arătate mai sus, cercetările de istoria religiilor, trebuie subliniată şi atenția care se cuvine acordată chestiunilor metodologice, devenind astfel explicabilă insistența cu care atât Eliade, cât şi exegeții operei sale revin asupra lor.

Nu vom încerca aici o prezentare exhaustivă a concepției savantului român asupra metodologiei istoriei religiilor, ci vom căuta să punem în lumină aspectele care ocupă locul cel mai important în această viziune: problema specificității şi autonomiei obiectului istoriei religiilor în raport cu obiectul altor discipline umaniste (psihologia, antropologia, sociologia, istoria), din care derivă, după opinia lui Mircea Eliade, ireductibilitatea fenomenului religios, precum şi consecințele ce decurg de aici asupra modului în care gânditorul român concepe şi aplică metodele de cercetare în istoria religiilor. Aceasta trebuie să fie sintetică, totalizatoare, interpretativă şi, mai presus de toate, să evite cu orice preț pericolul reducționismului. Mircea Eliade defineşte istoria religiilor ca o „*hermeneutică totală*, chemată să descifreze şi să expliciteze toate întâlnirile dintre om şi sacru, începând cu preistoria şi până în zilele noastre"[14], astfel încât clarificarea unor aspecte privitoare la metodele sale nu poate fi decât benefică.

Obiectul ştiinței religiilor

Este necesar să se precizeze de la început că, în concepția lui Eliade, „istoria religiilor" înseamnă mult mai mult decât ne spune această denominație, adică o simplă cercetare istorică a religiilor. Confuzia poate fi înlesnită şi de lipsa în limba română a unui echivalent convenabil pentru ceea ce în germană se numeşte *allgemeine Religionswissenschaft*. După cum putem observa într-o notă din traducerea franceză a eseului *The Quest. History and Meaning in Religion* (*La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions,* 1970), preluată şi în varianta românească, ceea ce noi îndeobşte redăm prin sintagmele *histoire des religions* sau „istoria religiilor" înseamnă, pentru Eliade, „nu numai istoria propriu-zisă, ci şi studiul comparat al religiilor, precum şi morfologia şi fenomenologia lor",[15] completate de o hermeneutică de factură constructivă a datelor oferite de cercetarea empirică. În aceste condiții, am optat pentru a denumi cu termenul de „știință (generală) a religiilor" (traducerea cea mai apropiată de sensul expresiei germane amintite) cercetările lui Eliade în acest domeniu, dând sintagmei sensul precizat anterior.

[13] I.P. Culianu, *Mircea Eliade necunoscutul*, în I.P. Culianu, *op. cit.,* p. 252.

[14] M. Eliade, *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Paris, Éditions Gallimard, 1978, p. 116.

[15] *Ibidem*, p. 13.

După cum subliniază Ioan Petru Culianu, ştiinţa religiilor îşi construieşte conţinuturile pornind de la fapte, şi anume, de la *faptele religioase*. Aceste fapte sunt: miturile, riturile, cosmogoniile, teologumenele, simbolurile, imaginile (divinităţilor), cutumele, obiectele, animalele, plantele, locurile venerate, oamenii consacraţi etc., ce se pot regăsi prin studiul textelor, dovezilor arheologice sau prin cercetările etnografice şi antropologice de teren. Toate aceste date sunt demne de interes pentru Eliade în măsura în care sunt „hierofanii", adică ipostaze şi forme în care sacrul se revelează, se arată pe sine. Modul specific în care el operează cu aceste fapte religioase este acela al ordonării lor în categorii, rezultate în urma descrierii fenomenologice. Ele, arată Culianu, ar fi apriorice şi continuă să funcţioneaze în mod inconştient şi după ce omul în genere încetează de a mai trăi în orizontul lor, numit „orizont al ontologiei arhaice".[16]

La rândul său, Georges Dumézil consideră că Mircea Eliade se încadrează într-un grup de cercetători contemporani pentru care „orice religie este un sistem, diferit de mulţimea elementelor sale", „o gândire articulată, o explicare a lumii", astfel încât obiectul de studiu al ştiinţei religiilor îl reprezintă pentru ei „structurile, mecanismele, echilibrele constitutive oricărei religii şi definite, discursiv sau simbolic, în orice teologie, în orice mitologie, în orice liturghie"[17]. În acest fel, subliniază savantul francez, ştiinţa religiilor se plasează sub semnul logosului. Se poate observa uşor, însă, că el se referă nu la faptul religios propriu-zis, ci la ceea ce un cercetător în ştiinţa religiilor descoperă în spatele acestor fapte, după ce le supune interpretării fenomenologice. Anumiţi critici ai lui Eliade au susţinut că o fenomenologie a sacrului este imposibilă, deoarece sacrul este, prin definiţie, dincolo de orice experienţă. Între aceştia se găseşte, de exemplu, Paul Ricoeur pentru care „fenomenologia religiei este fenomenologia sacrului". Aceasta, arată Allan W. Larsen, este însă o înţelegere pozitivistă, după care experienţa se reduce la ceea ce este repetabil, măsurabil sub aspect cantitativ, formulabil sau categorizabil. Mai mult decât atât, e vorba la aceşti critici de *un concept* de experienţă care e rezultatul unei analize raţionale, ce ne oferă conceptul de *experienţă profană*. Or, Eliade nu este interesat de conceptul de profan, nici de cel derivat de sacru, ci de modul cum sacrul şi profanul sunt trăite în mod real de către oameni.[18] Fenomenologia sa religioasă este, prin urmare, una a experienţei sacrului. De altfel, Mircea Eliade defineşte religia nu ca pe o credinţă în Dumnezeu sau în zei, ci ca experienţă a sacrului. Obiectul de studiu al ştiinţei religiilor va fi constituit, deci, din acele date care se referă la diversele modalităţi în care omul în genere experimentează sacrul, în care sacrul i se descoperă, adică din hierofanii.

---

[16] I.P. Culianu, *op. cit.,* pp. 19-21.

[17] G. Dumézil, *Prefaţă*, în M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, trad. rom. M. Noica, Bucureşti, Editura Humanitas, 1992, p. 7.

[18] A.W. Larsen, *The Phenomenology of Mircea Eliade*, în B.S. Rennie (ed.), *Changing Religious Worlds. The Meaning and End of Mircea Eliade*, New York, The State University of New York Press, 2001, pp. 49-58.

Faptul religios ca hierofanie

Din cele expuse până aici se poate observa că delimitarea obiectului ştiinţei religiilor se sprijină pe o distincţie fundamentală pentru opera lui Mircea Eliade, anume aceea dintre sacru şi profan. Or, această distincţie nu este deloc uşor de operat, mai ales din cauza dificultăţilor de ordin teoretic, dar şi practic de a defini sacrul. După opinia lui Eliade, „modul cel mai uşor de a defini sacrul e totuşi acela de a-l opune profanului”[19], prin care el înţelege domeniul experienţei în genere, în sens empirist, sau, cum îl denumeşte adesea, spaţiul experienţei „omului istoric”. Prin opoziţie, sacrul este transcendent şi anistoric, este temei ontologic al profanului şi se manifestă în cadrul acestuia prin hierofanii, în contextul a ceea ce Eliade şi comentatorii săi au numit „dialectica sacrului şi profanului”. După cum s-a observat, „cele mai importante principii care-i permit lui Eliade să distingă fenomenele religioase [în raport cu alte categorii de fenomene – n.n.] sunt ireductibilitatea religiosului şi dialectica sacrului şi profanului.”[20]

Problema dialecticii sacrului a fost expusă într-una dintre primele exegeze asupra filosofiei eliadiene de către teologul american Thomas J.J. Altizer.[21] Altizer subliniază faptul că, în viziunea lui Eliade, sacrul este opus într-un mod radical profanului, în sensul că ele sunt mutual exclusive şi logic contradictorii. Pare să fie un punct de vedere analog cu acela al lui Émile Durkheim care vorbeşte de sacru şi profan ca de două realităţi separate irevocabil.[22] În virtutea acestui fapt, consideră autorul american, un acelaşi moment nu poate conţine sacrul şi profanul în acelaşi timp: este vorba de ceea ce el numeşte o „dialectică negativă”. O înţelegere a mitului, spre exemplu, este posibilă „numai prin negarea limbajului profanului”.[23] Sensul sacrului nu poate fi dobândit decât printr-o invertire a realităţii create în urma opţiunii profane a omului modern. În esenţă, consideră Altizer, pentru a putea avea acces la sacralitate, omul trebuie să nege în mod radical profanul şi viceversa. Această interpretare însă este una reducţionistă, care conduce la o simplificare excesivă şi regretabilă, lucru de altfel sancţionat şi de Eliade însuşi: „Cea mai importantă contribuţie critică a lui Altizer priveşte modul în care înţeleg dialectica sacrului ca hierofanie. El interpretează aceasta înţelegând că sacrul aboleşte obiectul profan în care se manifestă. Însă eu am subliniat în mod repetat că, de exemplu, o piatră sacră nu încetează să fie o piatră; cu alte cuvinte, ea îşi păstrează locul şi funcţia în contextul său cosmic. În fapt, hierofaniile n-ar putea aboli lumea profană, deoarece *însăşi manifestarea sacrului este aceea care întemeiază lumea,* i.e. transformă un haos ininteligibil, terifiant şi lipsit de formă în cosmos.”[24]

---

[19] M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, ed. cit., p. 419.

[20] D. Allen, *op. cit.*, p. 8.

[21] Cf. Th.J.J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, Philadelphia, The Westminster Press, 1963.

[22] É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, P.U.F., 1960, p. 49-58.

[23] *Ibidem*, p. 34.

[24] M. Eliade, *Notes for a Dialogue*, în *The Theology of Altizer: Critique and Response*, ed. by J. B. Cobb, Philadelphia, Wesminster Press, 1970, p. 238, *apud* D. Allen, *op. cit.*, pp. 78-79.

Aceasta înseamnă că, în viziunea lui Eliade, dialectica sacrului nu presupune excluderea reciprocă a celor două moduri de a fi în lume, ci mai degrabă implică faptul coexistenţei lor într-o relaţie paradoxală: „un obiect oarecare devine paradoxal o hierofanie, un receptacul al sacrului, continuând totuşi să participe la mediul lui cosmic înconjurător (o piatră sacră rămâne mai departe o piatră oarecare etc.).”[25] Obiectul se încarcă de sacralitate, rămânând totodată ceea ce este. Sacrul, pe de altă parte, chiar dacă e prezent în lucruri, rămâne principiul ontologic transcendent şi întemeietor, care face ca lumea să fie ceea ce este, ordonată, cosmotică şi plină de sens. Prezenţa aceasta a sacrului în obiectele ţinând de domeniul existenţei trimite la o altă idee eliadeană, aceea de *coincidentia oppositorum*, de coincidenţă a opuşilor ce ţine de niveluri diferite de realitate, care exprimă tocmai posibilitatea prezenţei sacrului în profan şi face posibile hierofaniile. În acest sens, trebuie amintită şi critica lui Mac Linscott Ricketts faţă de comentariul lui Thomas J. J. Altizer, întemeiată pe ideea că sacrul şi profanul nu sunt, la Eliade, două realităţi, ci două aspecte ale unei singure realităţi, care este sacrul.[26]

Se impune aici o observaţie: în prefaţa lucrării *Nostalgia originilor*, Eliade arată că „sacrul este un element în structura conştiinţei, nu un stadiu în istoria conştiinţei”[27], afirmaţie ce pare a conferi sacrului un caracter de categorie apriorică a conştiinţei individuale în genere, diferit de statutul său de realitate obiectivă. Savantul român vorbeşte aici, de fapt, despre nevoia resimţită de omul religios (şi, pentru el, orice om este *homo religiosus*, în esenţa sa, chiar dacă nu conştientizează acest lucru) de a descoperi, dincolo de existenţă, de „fluxul haotic şi primejdios al lucrurilor”, un fundament care se revelează ca „real, puternic, bogat şi semnificativ” şi care este sacrul. Această nevoie (şi nu sacrul ca temei al existenţei) este elementul din structura conştiinţei de care vorbeşte Eliade, şi nu un moment al evoluţiei conştiinţei umane în genere, cum consideră pozitivismul. Astfel, Thomas Ryba interpretează această idee eliadeană sugerând: „Poate că adevărata aprioritate a sacrului derivă din faptul că întreaga experienţă umană are loc în interiorul orizontului de sanctitate.”[28]

Ireductibilitatea faptului religios

Dată fiind marea lor diversitate, faptele religioase se prezintă sub aspectul cantităţii într-un număr covârşitor, iar sub acela al calităţii într-o eterogenitate care devine „paralizantă”, după expresia lui Eliade. Problema care se ridică în faţa cercetătorului este aceea de a identifica hierofaniile şi, mai mult decât atât, de a le găsi pe cele „care pot fi observate «în stare pură», adică cele care sunt simple şi cât mai

[25] Idem, *Imagini şi simboluri*, trad. rom. A. Beldescu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994, p. 105.

[26] M.L. Ricketts, *Mircea Eliade et la mort de Dieu*, în *L'Herne*, Paris, Éditions de l'Herne, 1987, p. 116.

[27] M. Eliade, *Nostalgia originilor*, ed. cit., p. 6.

[28] *Apud* M. Itu, *Mircea Eliade despre fenomenologia sacrului*, în „Gracious Light. Review of Romanian Spirituality and Culture”, an VI, nr. 3, iulie-septembrie 2000, New York, p. 28.

aproape de originea lor"[29]. Din nefericire însă, constată savantul român, nicăieri nu sunt accesibile astfel de fapte religioase în stare pură, nici în societățile istorice, nici în cazul celor primitive. Aceasta deoarece aproape pretutindeni ne găsim în fața unor fenomene religioase complexe, care presupun o evoluție istorică îndelungată.

Ceea ce are la dispoziție cercetătorul este o cantitate imensă de date, extrem de eterogene. Această situație pune două probleme specifice. Sub aspect cantitativ, ea conduce la faptul că este imposibilă într-o singură viață studierea fie şi a unei singure religii, sub toate aspectele. Mai mult, pentru studierea comparată a mai multor religii, mai multe existențe ar fi insuficiente. Din punct de vedere calitativ, eterogenitatea datelor, ca şi caracterul lor fragmentar îl pun din nou în dificultate pe cercetător. Documentația de care dispune el are, de cele mai multe ori, un aspect deconcertant: „câteva fragmente dintr-o vastă literatură sacerdotală orală (creația exclusivă a unei anumite clase sociale), câteva aluzii găsite în notele unor călători, materiale culese de misionarii străini, cugetări extrase din literatura profană, câteva monumente, câteva inscripții şi amintirile păstrate în tradițiile populare."[30] Acest fapt, arată Eliade, îl pune într-o situație analogă cu aceea a criticului literar care ar dori să scrie istoria literaturii franceze, având la dispoziție unele fragmente din Racine, o traducere în spaniolă a lui La Bruyère, câteva texte citate de un critic străin, amintirile literare ale unor călători şi diplomați, catalogul unei librării provinciale, rezumatele şi temele unui licean. Alături de aceasta, trebuie să se țină cont de faptul că fiecare document pe care cercetătorul îl are la dispoziție este prețios prin aceea că revelează două aspecte complementare: „1) ca hierofanie, pune în lumină o *modalitate a sacrului*; 2) ca moment istoric, dezvăluie o *situație a omului* în raport cu sacrul."[31] De aceea, sarcina istoricului religiilor este mai dificilă decât a oricărui alt tip de istoric, el urmărind nu numai să refacă istoria unei anumite hierofanii (rit, mit, simbol sau cult), ci mai ales să înțeleagă şi să explice modalitatea sacrului revelat în această hierofanie. De exemplu, spune Eliade, *Rig Veda* ne dezvăluie o modalitate a sacrului în care pământul este văzut ca *Terra Mater,* dar, în acelaşi timp, un moment istoric în care indivizii investesc pământul-mamă cu puteri protectoare împotriva neantului.

În acelaşi spirit, al analogiei dintre ştiința religiilor şi teoria literaturii sau a artei în genere, Mircea Eliade atrage atenția asupra unui aspect esențial, comun studierii faptului religios şi operei de artă. Este vorba de o necesară completare a erudiției cu încercarea de a înțelege opera de artă sau hierofania *în planul de referință care le este propriu.*[32] Pe de-o parte, arată gânditorul român, erudiția singură nu e suficientă, aşa cum cunoaşterea limbii italiene de secol XIII şi a culturii florentine a epocii, precum şi familiarizarea cu viața lui Dante nu sunt suficiente pentru a înțelege valoarea artistică a unei opere ca *Divina Commedia*,

[29] M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, ed. cit., p. 21.
[30] *Ibidem*, p. 25.
[31] *Ibidem*, p. 22.
[32] Idem, *Nostalgia originilor*, ed. cit., p. 18.

observație valabilă şi în cazul faptului religios. Pe de altă parte, universul estetic prezintă analogii esențiale cu universul religiei: „În ambele cazuri avem de-a face cu *experiențe individuale* (experiența estetică a poetului şi a cititorului său, pe de-o parte, experiența religioasă pe de alta) şi cu *realități transpersonale* (o lucrare de artă într-un muzeu, un poem, o simfonie; o Figură Divină, un ritual, un mit etc.)."[33] Ideea de importanță fundamentală pe care Eliade doreşte s-o exprime astfel este aceea că, asemenea operelor de artă, fenomenele religioase *există în propriul lor plan de referință*, în universul lor particular. După cum opera de artă nu-şi dezvăluie semnificația decât în măsura în care este considerată ca o creație autonomă şi nu o reducem fie la unul dintre elementele sale constitutive (vocabular, structură lingvistică etc.), fie la unul dintre scopurile sale ulterioare (mesaj politic, manifest cultural etc.), tot astfel, faptul religios se dezvăluie în totalitate numai atunci când este înțeles în planul său de referință, şi nu redus la unul sau altul dintre contextele sau aspectele sale particulare. Spre exemplu, arată savantul român, mişcările mesianice şi milenariste moderne ale popoarelor coloniale nu sunt simple mişcări de revoltă socială, ci autentice fenomene religioase, a căror înțelegere ar fi compromisă complet în cazul în care le-am reduce la aspecte istorice sau sociologice. A proceda în modul acesta ar însemna să nu admitem că ele reprezintă creații ale spiritului suficient de elevate pentru a fi tratate în calitate de produse spirituale autonome ale geniului uman, precum este *Divina Commedia*. Aceasta este aşa-numita „provincializare culturală" a omului occidental, pe care o deplânge şi o critică Mircea Eliade în nenumărate ocazii, arătând chiar că, dincolo de riscul enorm de a rata înțelegerea faptului religios, cercetătorul riscă să fie etichetat drept un „apologet camuflat al culturii occidentale", suferind de „un complex de superioritate occidental", care nu poate accepta independența în raport cu social-politicul decât în cazul creațiilor religioase ale culturii proprii.[34]

Ideea aceasta exprimă cel mai elocvent concepția lui Eliade asupra caracterului specific al obiectului ştiinței religiilor, care este ireductibil şi are propriul său plan de existență şi de semnificație. Chiar dacă, la fel ca în cazul artei, universul său de existență nu este acelaşi cu universul fizic al experienței imediate, faptul nu implică nicidecum non-realitatea acestuia.

Este interesant de remarcat că unii dintre exegeții operei lui Eliade au încercat să identifice sursele acestei concepții a savantului român, cercetând scrierile sale de tinerețe. Astfel, Mac Linscott Ricketts, unul dintre puținii cercetători occidentali cunoscători ai limbii române şi ai operei de tinerețe a lui Eliade, susține că ideea specificității planului de existență al obiectului ştiinței religiilor se cristalizase deja atunci când apare seria de articole din „Cuvântul", sub genericul *Itinerariu spiritual*, scrisă de Eliade în jurul vârstei de 20 de ani.[35]

[33] *Ibidem*, p. 20.
[34] *Ibidem*, pp. 21-22.
[35] M.L. Ricketts, *Mircea Eliade: The Romanian Roots, 1907-1945*, Boulder: East European Monographs, no. 248, 1988, *apud* D. Allen, *op. cit.,* pp. 9-11.

Ricketts consideră că principiul fundamental exprimat de savantul român în aceste scrieri este acela al existenței planurilor separate de realitate, în virtutea căruia religia trebuie abordată ca o realitate autonomă şi ireductibilă. Sursa acestei idei ar fi gândirea lui Nae Ionescu, considerat persoana cu cea mai mare influență asupra tânărului Eliade. Astfel, bazându-se doar pe cunoaşterea publicisticii lui Nae Ionescu, editată de Eliade în volum[36], Ricketts sintetizează punctul de vedere al acestuia după care „există, în ordinea cunoaşterii, un plan ştiințific, un plan filosofic şi un plan religios al realității: ele sunt independente, ireductibile unul în raport cu celălalt şi au propriile metode." Fiecare dintre aceste domenii trebuie să aibă propriile sale metode de investigare, iar cea mai mare eroare constă în abordarea unuia dintre ele cu mijloace proprii celorlalte.[37]

Într-adevăr, aceleaşi idei le regăsim şi în articolele lui Mircea Eliade. Astfel, în cel intitulat *Profanii*, din 11 decembrie 1936, el vorbeşte despre „gravul păcat spiritual al *confuziei planurilor*" de care s-ar face vinovați „profanii", necalificații care intervin în diverse domenii ale vieții spirituale, de la artă şi metafizică la religie, şi care are drept rezultat „întotdeauna, o confuzie a valorilor."[38] Astfel de luări de poziție nu sunt rare şi punctul de vedere exprimat în ele se va regăsi în toată opera academică a lui Eliade de mai târziu. Este greu de spus dacă e vorba într-adevăr de idei preluate de acesta de la Nae Ionescu, mai ales că alți comentatori preferă să ocolească problema influenței profesorului asupra studentului său, deşi ar avea posibilitatea s-o facă. Astfel, de exemplu, Ioan Petru Culianu, probabil din dorința de a evita eventualele trimiteri către sfera politicului, nu aprofundează această chestiune, alegând să sublinieze faptul că, la rândul său, Nae Ionescu datorează lui Eliade modul în care se abordează anumite probleme, cum ar fi alchimia: „Într-adevăr, în cursul său de metafizică din anul universitar 1928-1929 […] Nae Ionescu respinge ideea curentă potrivit căreia alchimia ar fi fost o prechimie."[39]

Recuzarea „profanilor" aduce însă în discuție o altă chestiune importantă, privitoare la planul specific de existență a hierofaniilor: studiind fenomenele religioase în propriul lor plan, cercetătorul trebuie să creadă în realitatea acestuia? O mare parte a cercetătorilor consideră, într-adevăr, că interpretul trebuie să creadă în realitatea miturilor, în sensul de a le lua în serios, de a ține cont de faptul că, pentru cei care trăiesc în orizontul lor, ele sunt reale şi de a încerca să intre în empatie cu ei, căutând să redea ceea ce înseamnă aceste mituri pentru omul religios. Aceasta este şi poziția lui Eliade, care argumentează în favoarea interpretării hierofaniilor în propriul lor plan de realitate, pentru înțelegerea a ceea

[36] N. Ionescu *Roza vânturilor*, Bucureşti, Editura Cultura Națională, 1937.

[37] *Ibidem*, pp. 12, 60.

[38] M. Eliade, *Profanii,* în „Vremea", 11 decembrie, 1936, reed. în M. Eliade, *Fragmentarium*, Deva, Editura Destin, 1990, pp. 105-108.

[39] I.P. Culianu, *op. cit.,* p. 206. *Vide*, de asemenea, S. Antohi, *Culianu şi Eliade. Vestigiile unei inițieri*, în I.P. Culianu, *op. cit.,* p. 295-309, care se întreabă: „[...] oare nu cumva Nae Ionescu a preluat chestiunea discontinuității dintre alchimie şi chimie de la asistentul său?" (p. 308).

ce este real pentru *homo religiosus* şi împotriva impunerii asupra materialului studiat a propriului punct de vedere al cercetătorului, cu privire la ceea ce este real sau nu. Istoricul religiilor trebuie să plece de la faptul că sacrul este, pentru omul religios, realitatea fundamentală, evitând să-l reducă, prin „demistificare", la fenomene sociale, psihice sau istorice.

Mai mult decât atât, în articole precum cel citat mai înainte[40], savantul român merge şi mai departe, arătând că istoricul religiilor nu trebuie doar să admită necondiționat realitatea conținutului hierofaniei pentru omul religios, dar şi că numai acei cercetători care sunt ei înşişi credincioşi pot surprinde sensul autentic al religiosului. Aceasta înseamnă că, pentru a putea înțelege şi evalua faptele religioase, istoricul trebuie să aibă o cunoaştere a religiosului bazată pe experiența sa personală. Prin această idee, filosoful român al religiei preia punctul de vedere exprimat de către Rudolf Otto în celebra lui carte despre sacru. Alegând ca, în loc să discute despre ideea de Dumnezeu sau despre ideea de religie, să vorbească despre modalitățile experienței religioase, savantul german îşi invită cititorul să înceapă prin a-şi fixa atenția asupra unui moment de emoție puternică, de factură religioasă, regăsit în propria experiență, după care afirmă categoric: „Cine nu este în stare de aşa ceva sau pur şi simplu nu a trăit asemenea momente, este rugat să nu citească mai departe."[41] Unui astfel de om, consideră Otto, este greu, dacă nu imposibil, să-i vorbeşti despre religie.

Desigur, asumând un asemenea punct de vedere, Eliade era conştient de caracterul său controversat şi de dificultățile metodologice pe care le ridică, astfel încât s-a văzut obligat să propună, pentru studierea faptului religios astfel conceput, o metodă pe măsură.

Diversitatea perspectivelor metodologice în ştiința religiilor

Într-o însemnare de jurnal din 25 aprilie 1951 (perioadă în care definitiva cartea despre şamanism), Mircea Eliade scrie: „Ar trebui să scriu într-o zi o «istorie rațională» a întregii mele producții ştiințifice, arătând legătura secretă care există între toate aceste lucrări în aparență disparate, explicitând de ce le-am scris şi în ce măsură contribuie ele nu la un «sistem», ci la fundamentarea unei metode."[42] Se pot înțelege cu uşurință de aici importanța pe care savantul român o conferă aspectelor de ordin metodologic ale operei sale, nevoia pe care o resimte ca acestea să fie cât mai bine înțelese, dar şi întâietatea pe care o acordă metodei, care, mai degrabă decât ideea de rigoare sistematică, pare să fie aceea destinată a-i legitima opera. S-ar putea spune chiar că, pentru Eliade, unificarea într-un sistem a problematicii diverse pe care a abordat-o trebuie să aibă drept criteriu înțelegerea corectă, unitară a metodei sale. Metoda primează şi dă coerență întregului.

[40] De exemplu, în M. Eliade, *Religia în viața spiritului*, în „Est-Vest", nr. 1, 1927
[41] R. Otto, *Sacrul*, trad. rom. I. Milea, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1992, p. 16
[42] M. Eliade, *Jurnal*, vol. I, *1941-1969*, ed. cit., p. 188.

Mai mult decât atât, trecând dincolo de spațiul propriei sale opere, s-a afirmat că savantul român este interesat de lămurirea chestiunilor legate de metodă pentru ca, prin aceasta, să contribuie la definirea însăşi a statutului şi a caracterului autonom al disciplinei sale în raport cu cercetările de tip antropologic, sociologic sau psihologic ale fenomenului religios.[43] Vom încerca în continuare, pornind de la trăsăturile specifice ale obiectului de cercetare al ştiinţei religiilor – hierofania – pe care le-am prezentat anterior, să punem în evidență particularitățile metodei acestei ştiințe, aşa cum le-a întrevăzut Mircea Eliade.

Încercând să indice locul pe care îl ocupă cercetările lui Mircea Eliade în contextul istoriei contemporane a religiilor, Georges Dumézil începe prin a indica un fapt pozitiv care s-a petrecut în acest domeniu în decursul secolului al XX-lea, anume acela că „ştiința religiilor abandonează filosofilor problema originilor fenomenelor [religioase – n.n.] aşa cum a făcut ceva mai devreme ştiința limbajului, cum au făcut toate ştiințele”[44], dar şi încercarea de a impune *a posteriori* o anumită schemă de evoluție a fenomenelor religioase din trecut. Aceste „replieri” metodologice marchează, în opinia savantului francez, un pas înainte care elimină probleme insolubile şi conduce investigația către demersuri mai modeste, dar mai fructuoase.

Astfel, ştiința religiilor s-a reorientat către înregistarea în complexitatea şi originalitatea lor a credințelor religioase care au fost sau sunt practicate în lume. Ea face acest lucru prin două tipuri de demersuri: A) prin descrieri din ce în ce mai cuprinzătoare şi mai detaliate ale fenomenelor religioase şi B) prin reluarea problemei originilor şi genealogiei fenomenelor religioase, dar mai modest şi mai lipsit de pericole, în cazul fiecăreia dintre descrierile amintite mai înainte. Prin această reorientare au apărut mai multe domenii de cercetare, care utilizează metode specifice:

1. Domeniul „marilor religii”, în cazul cărora dispunem de documente scrise (budhismul, hinduismul, creştinismul, iudaismul, islamul), iar cercetătorul utilizează metode identice cu acelea ale istoriei civilizației sau istoriei ca atare, constând mai ales în „interpretarea formelor atestate”.

2. Cazul „religiilor exotice” (religiile primitive, dar şi cea greacă, romană, semitică veche), cercetate abia de curând, în situația cărora, deşi uneori dispun de documente, cercetătorii nu pot ajunge la o explicare istorică, adică printr-un precedent. În acest domeniu, sarcina savantului este dublă. În primul rând, consideră Dumézil, este nevoie de o epurare a domeniului de explicațiile privind originea fenomenelor religioase care nu au făcut nimic altceva decât să „imagineze o scurtă preistorie” pornind de la datele cunoscute, pe care le-au „prelungit” cu un efort şi o responsabilitate minime. Este cazul, de exemplu, al lui Max Müller, care consideră că henoteismul este prima formă de religie, la care se ajunge pornindu-se de la „un simț al divinului preexistent în orice om, care se exprimă în termenii

[43] D. Allen, *op. cit.,* p. 12.
[44] G. Dumézil, *op. cit.,* p. 8.

infinității"[45]. Aceste tentative continuă să inducă în eroare cititorul insuficient avizat, astfel că trebuie eliminate. În al doilea rând, se creionează aici şi o sarcină pozitivă, care constă în căutarea originilor fenomenului religios cercetat printr-o prelungire obiectivă a istoriei, realizată prin procedee comparative. Astfel, unii cercetători, comparând diverse aspecte ale religiilor arhaice cunoscute, identifică un sens probabil de evoluție, pe care îl aplică, *mutatis mutandis,* şi celorlalte forme înrudite. Alte cercetări compară formele cele mai vechi de religie, regăsite la popoare înrudite sub aspect lingvistic, care derivă din acelaşi popor preistoric şi fac inducții probabile cu privire la religia acestui popor preistoric, recuperând astfel anumite verigi lipsă dintre aceasta şi formele existente astăzi, care provin din ea.

3. Alături de comparativiştii genealogişti, arată Dumézil, există cercetători care au sesizat necesitatea comparării sub aspect tipologic a fenomenelor religioase, pentru a le descoperi constantele şi variabilele. Indo-europenistul francez îşi exprimă speranța că aceste direcții de cercetare, aflate adesea în conflict, se vor uni într-o sinteză armonioasă. În spațiul acestei sinteze plasează el opera lui Mircea Eliade, pe care (vorbind în cazul acesta de *Tratatul de istorie a religiilor*) o vede ca pe un pas înainte spre constituirea unei metode integratoare, dar şi ca pe un indicator fidel al progreselor obținute deja.[46] Pentru a evidenția trăsăturile acestei opere, sub aspectul metodei, vom porni de la prezentarea modului în care Eliade ține să se distanțeze, într-o manieră critică, de abordările simplificatoare, unilaterale, reducționiste ale fenomenului religios.

Critica abordărilor reducționiste

Într-un articol scris în 1962[47], Mircea Eliade întreprinde o trecere în revistă a principalelor contribuții din domeniul cercetării religiilor în secolul al XX-lea. El identifică anul 1912 ca pe un an decisiv pentru aceste cecetări, deoarece acesta este anul apariției a patru lucrări de o importanță deosebită: *Formes élémentaires de la vie religieuse (Formele elementare ale vieții religioase)* a lui Émile Durkheim, volumul I din *Der Ursprung der Gottesidee (Originea ideii de divinitate)* aparținând lui Wilhelm Schmidt, monografia lui Raffaele Petazzoni, *La religione primitiva in Sardegna (Religia primitivă în Sardinia)*, şi cartea *Wandlungen und Symbole der Libido (Transformări şi simboluri ale libidoului)* a lui Carl Gustav Jung. Tot în acest an, Sigmund Freud lucra la scrierea sa *Totem und Tabu (Totem şi Tabu)*, care va apărea în 1913. Aceste cărți, consideră savantul român, ilustrează patru căi diferite de abordare a fenomenului religios – sociologică, etnologică, psihologică şi istorică – pe care el va căuta să le analizeze într-o manieră critică, arătând că niciuna nu este cu totul nouă.

---

[45] Cf. J.M. Velasco, *Introducere în fenomenologia religiei*, trad. rom. C. Bădiliță, Iaşi, Editura Polirom, 1997, pp. 13-14.

[46] Georges Dumézil*, op. cit.*, p. 12.

[47] M. Eliade, *The History of Religion in Retrospect: 1912-1962*, în „The Journal of Bible and Religion", 31, 1963, pp. 98-107, republicat în M. Eliade, *Nostalgia originilor,* ed. cit., pp. 29-65.

Émile Durkheim este, după cum se ştie, exponentul şcolii sociologice. El a adoptat şi a reinterpretat nişte puncte de vedere mai vechi, numite de Eliade „preanimiste", precum acela al anteriorităţii magiei în raport cu religia sau aceea, aparţinând lui R.R. Marett, după care primul stadiu al religiozităţii este un sentiment de uimire şi teroare suscitat de confruntarea cu o putere impersonală, *mana,* şi, de asemenea, a considerat totemismul ca fiind prima manifestare religioasă propriu-zisă. Pentru Durkheim, religia este o proiecţie a experienţei sociale. Dat fiind că la anumite populaţii australiene totemul simbolizează atât sacrul, cât şi clanul, el consideră că Sacrul sau divinitatea şi grupul social sunt unul şi acelaşi lucru. Acest punct de vedere s-a impus rapid şi a condus la apariţia unei serii de continuatori ai lui Durkheim, între care Marcel Granet, Lucien Lévy-Bruhl sau Marcel Mauss. Pe de altă parte însă, el a fost supus şi unor critici virulente, care pleacă mai ales de la faptul că există o serie întreagă de popoare care nu au cunoscut o religie totemică în calitate de etapă a dezvoltării religiozităţii proprii, astfel că originea acestei religiozităţi nu ar mai putea fi explicată din punctul de vedere al sociologului francez. La rândul său, Eliade consideră că şcoala sociologică are meritul de a fi accentuat asupra importanţei cunoaşterii „contextului viu" al documentelor sale, ceea ce o fereşte de pericolul interpretărilor abstracte. Din păcate însă, reprezentanţii săi reduc viaţa religioasă la un epifenomen al structurii sociale, considerând că un singur aspect (cel sociologic) este dătător de seamă pentru întregul fenomen religios şi omiţând în mod intenţionat să ia în calcul şi celelalte aspecte (psihologic, istoric, cultural).[48]

O abordare de un reducţionism şi mai radical, arată Eliade, este aceea propusă de către Freud în lucrarea *Totem şi Tabu*, unde acesta consideră că religia, ca şi cultura şi societatea în general au la origine un „omor primordial". Ar fi vorba despre uciderea masculului dominant al unui grup de către masculii marginalizaţi, „fiii" săi, urmat de un act de canibalism ritual, ce ar semnifica preluarea calităţilor acestuia de către cei care l-au ucis. Acest model se regăseşte, după Freud, în miturile uciderii tatălui-zeu, dar şi în mitul păcatului originar. Nenumărate obiecţii i s-au adus acestei ipoteze, între care observaţia lui Frazer după care dintre câteva sute de triburi totemice numai patru cunosc un ritual asimilabil omorului ceremonial.[49] Freud şi continuatorii săi au ales să nu ţină cont însă de aceste obiecţii. Eliade accentuează şi el asupra caracterului de ipoteză greu de acceptat al concepţiei freudiene despre originea religiilor, arătând că această concepţie reducţionistă nici nu a avut succes în mediile ştiinţifice. Pe de altă parte însă, savantul român recunoaşte că Freud a avut o contribuţie esenţială la înţelegerea faptului religios, datorită principalei sale descoperiri, şi anume, aceea privind inconştientul, care a încurajat studiul simbolurilor şi miturilor. De asemenea, Freud are meritul de a fi demonstrat că simbolurile îşi comunică mesajul chiar dacă receptorul uman nu este conştient de aceasta, dând astfel istoricului religiilor

[48] Idem, *Nostalgia originilor,* ed. cit., pp. 39-40.
[49] *Ibidem*, p. 41.

libertatea de a face interpretarea unor simboluri fără a mai ţine cont de numărul indivizilor dintr-o societate care înţeleg în mod explicit semnificaţiile acestor simboluri la un moment istoric dat. Eliade admite, de asemenea, faptul că o contribuţie importantă la studiul religiilor aparţine unuia dintre discipolii lui Freud, Carl Gustav Jung, care a postulat existenţa inconştientului colectiv, în urma studierii miturilor, simbolurilor şi personajelor mitologice aparţinând unor popoare foarte diferite. Conţinuturile inconştientului colectiv se manifestă în arhetipuri, care au fost definite de Jung în mai multe feluri, Eliade reţinând accepţiunea lor de „structuri de comportament", de propensiuni aparţinând naturii umane. Acest concept, de arhetip, are, de altfel, un rol central în întreaga operă a lui Mircea Eliade, fără ca el să fi fost însă împrumutat de la Jung, întrucât la savantul român, ideea apare încă în cursurile universitare ţinute în 1936-37, având şi o semnificaţie specifică. Astfel, arată I.P. Culianu, pentru Eliade, arhetipul denumeşte: (1) un model a-cosmic şi pre-cosmic a ceea ce există în lumea reală, un prototip; (2) un model preformativ al conştiinţei, o posibilitate categorială a conştiinţei (sens analog celui jungian) şi (3) o categorie anistorică preformală şi preformativă, un model la care se referă sau se conformează ceva.[50] Acest din urmă sens este specific pentru Mircea Eliade.

O a treia cale de studiere a fenomenului religios este aceea a antropologiei sociale, deschisă de către Wilhelm Schmidt, cu lucrarea amintită mai înainte. Acesta consideră că se poate reconstitui forma unei religii primordiale (*Urreligion*) pornindu-se de la religiile popoarelor primitive studiate de antropologii contemporani. Această religie primordială ar consta în credinţa într-un mare zeu, deci ar avea forma unui monoteism primordial (*Urmonotheismus*). Schmidt consideră că omul primitiv a descoperit ideea de divinitate printr-un proces exclusiv raţional, de căutare a cauzei tuturor lucrurilor, fiind înclinat să creadă că toate elementele iraţionale din religie nu reprezintă nimic altceva decât degradări ale religiozităţii primordiale. Tocmai acest raţionalism excesiv al interpretării lui Schmidt face obiectul criticii lui Eliade, care consideră că savantul german a neglijat „faptul evident că religia este, înainte de toate, o experienţă *sui generis* provocată de întâlnirea omului cu sacrul"[51].

În fine, cea de-a patra „şcoală" din domeniul cercetării fenomenelor religioase este aceea întemeiată de Raffaele Petazzoni. Acesta, în calitate de discipol al lui Croce, se considera în primul rând un istoric al religiilor, accentuând asupra caracterului istoric al faptului religios şi dorind să orienteze cercetarea în această direcţie. Eliade admite în mod explicit acest punct de vedere atunci când, de nenumărate ori, arată că nu există fenomen religios în stare pură, ci numai într-un anumit context istoric, sociologic sau cultural. Cu toate acestea, el reproşează lui Petazzoni concentrarea exclusivă asupra originii şi dezvoltării istorice a fenomenelor religioase, ce riscă să reducă cercetarea hermeneutică la o muncă pur istoriografică.

[50] I.P. Culianu, *op. cit.,* p. 49-51.
[51] M. Eliade, *op. cit.*, p. 48.

De altfel, însuşi gânditorul italian era conştient de acest risc, astfel că el a revenit în ultima perioadă a vieţii sale asupra acestor chestiuni metodologice, accentuând ideea complementarităţii dintre istoria şi fenomenologia religiei.

Toate aceste observaţii pe care Mircea Eliade le formulează la adresa modalităţilor de concepere a fenomenului religios pe care le-am enumerat aici au în comun intenţia sa explicită de a argumenta împotriva interpretărilor reducţioniste de orice fel, bazată pe convingerea sa fermă, pe care am mai amintit-o, aceea că fenomenul religios trebuie înţeles în propriul său cadru de referinţă. Riscul cel mai mare la care se expun reducţionişţii este acela de a privi faptul religios dintr-o perspectivă incompletă, parţială, unilaterală şi simplificată, eludând caracterul său „complex", „ambiguu", „irecognoscibil" şi „integrator".

În *Cuvântul înainte* la *Tratatul de istorie a religiilor*, savantul român arată că abordările reducţioniste de orice factură sunt „false", pe temeiul faptului că „*perspectiva creează fenomenul*". Niciun naturalist care ar studia elefantul doar la microscop, arată Eliade, preluând o sugestie ironică a lui Poincaré, nu ar putea spune despre el altceva decât că e un animal pluricelular, ceea ce este departe de o cunoaştere autentică a acestuia. Tot astfel cum elefantul nu este *doar* un animal pluricelular (deşi este *şi* aceasta), fenomenul religios nu este *doar* un fenomen social, psihologic, istoric şi aşa mai departe.[52] Cel mai mare pericol, în acest sens, este acela al „demistificării", adică al încercării de a explica faptul religios prin altceva, prin concepte ce ţin de domeniul ştiinţelor aşa-zis „pozitive", „exacte", ce are loc din cauza triumfului mentalităţii de tip scientist, pozitivist. Cea mai uzitată cale de a face acest lucru este una criticată adesea de Eliade, anume aceea de a reduce cercetarea fenomenului religios complex la aceea a aspectului său considerat esenţial, şi anume originea sa; în locul acesteia, arată cercetătorul american Mac Linscott Ricketts, Mircea Eliade a propus întotdeauna studierea fenomenului religios ca atare, şi nu demistificarea sa prin reducere la altceva decât este.[53] Dacă nu se respectă acest principiu, consideră savantul român, ceea ce se pierde este dimensiunea umană a religiei, deoarece realităţile „vii" sunt reduse la date impersonale şi moarte, în numele unui ideal de obiectivitate şi de ştiinţificitate incorect aplicat acestui domeniu atât de sensibil. Elementele centrale ale acestei dimensiuni umane ar fi, după Eliade, intenţionalitatea actului religios şi caracterul unic şi inefabil al experienţei sacrului.[54]

Ne putem întreba, desigur, care este motivaţia acestei insistenţe cu care istoricul român al religiilor revine atât de des (aproape în fiecare primă parte a lucrărilor sale) asupra acestor probleme metodologice, manifestându-se de fiecare dată în mod critic la adresa reducţionismelor. Desigur, este vorba, în primul rând, de dorinţa sa ca fenomenele religioase să fie corect interpretate şi înţelese, pentru ca prin aceasta să se creeze posibilitatea unei mai bune înţelegeri a omului

[52] M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, ed. cit., p. 15.
[53] M.L. Ricketts, *op. cit.,* pp. 1205-1206.
[54] Cf. D. Allen, *op. cit.,* p. 12.

contemporan care, în ciuda aparențelor, nu încetează să fie *homo religiosus*. Însă aici mai intervine şi un alt considerent, după cum a observat în mod corect Douglas Allen: dorința savantului român de a argumenta, pe temeiul ireductibilității faptului religios, în favoarea specificității şi autonomiei ştiinței religiilor, care nu trebuie să se confunde cu nicio altă disciplină cu care ar putea avea parțiale coincidențe de interese sau de obiect.[55]

Ştiința religiilor, între fenomenologie şi hermeneutică

După cum am mai văzut, pentru Mircea Eliade, ştința generală a religiilor (*algemeine Religionswissenschaft*) include nu numai cercetarea istorică propriu-zisă a religiilor, ci şi studiul comparat, precum şi fenomenologia şi morfologia lor. În aceste condiții, vom regăsi în lucrările ştiințifice ale lui Eliade o metodă de cercetare care se prezintă sub forma unui demers sintetizator, ce reuneşte o coordonată istorică, una fenomenologică şi una hermeneutică, ce are punctul de plecare într-o cunoaştere deosebit de riguroasă a materialului empiric pe care îl prelucrează.

După opinia lui Ioan Petru Culianu, modul în care operează Eliade cu materialul său de studiu este unul „inatacabil pozitiv".[56] Demersul său presupune trei etape: un prim pas este acela al reconstrucției istorico-genetice a faptului religios studiat, urmat de ordonarea materialului în serii fenomenologice, în mod alagog celui în care procedează Rudolf Otto şi Gerardus Van der Leeuw, însă pe baza unei documentări istorice mult mai bogate şi mai aduse la zi. Cel de-al treilea pas constă într-un demers de interpretare a seriilor paradigmatice ale fenomenelor, în scopul dezvăluirii semnificațiilor pe care astfel de serii fenomenologice le au pentru omul arhaic, dar şi pentru cel modern.[57] De la R. Otto, Eliade preia şi resemnifică un concept central, acela de sacru, pe care savantul german, în calitate de fenomenolog, se rezumă la a-l descrie, fără a-l defini. La descrierile întreprinse de cei doi autori menționați, Eliade adaugă o serie de categorii bazate pe conceptul de hierofanie. Altfel spus, el construieşte „o «morfologie» religioasă pornind de la descrierea fenomenologică a hierofaniilor celor mai evidente"[58].

Culianu face o observație deosebit de importantă, care ne permite să distingem demersul eliadean de simpla cercetare istorică: el arată că teoriile lui Eliade sunt de alt nivel, de alt „ordin logic" decât faptele pe care le studiază. Mircea Eliade procedează, şi aici, asemenea lui Van der Leeuw, care, şi el, întreprinde o descriere fenomenologică de un ordin superior celui al simplei înşiruiri a faptelor. Acest lucru permite celor doi autori să se plaseze în afara criticilor care li s-au adus uneori pentru faptul că nu ar fi prezentat *toate* datele referitoare la un anumit fenomen, că nu au realizat o prezentare exhaustivă. În cel mai rău caz, constată Culianu, li s-ar putea

[55] *Loc. cit.*
[56] I.P. Culianu, *Mircea Eliade*, ed. cit., p. 89.
[57] *Ibidem*, p. 90.
[58] *Ibidem*, p. 95.

reproşa uneori că nu au scos la iveală suficient din aceste date. Mai mult decât atât, la Eliade se poate vorbi chiar de un al doilea sau chiar de un al treilea „ordin logic" al expunerii. Astfel, demersul hermeneutic aplicat seriilor fenomenologice scoate la iveală semnificaţii ce nu sunt prezente în mod intrinsec în acestea, ridicând discursul pe un nivel „de ordinul al treilea". Un al patrulea nivel ar putea fi sugerat de intenţia „profetică" a savantului român, de a degaja din multitudinea de semnificaţii profunde ale faptelor religioase pe care le cercetează, bazele teoretice ale acelui „nou umanism" de care vorbeşte deseori.[59]

Am amintit aici, printre savanţii cu care Eliade împărtăşeşte o serie de principii metodologice, pe R. Otto şi pe Van der Leeuw, despre care savantul român consideră că, alături de Dumézil, Raffaele Petazzoni, Carl Clemen şi Frazer (cu anumite rezerve în cazul ultimilor doi), s-au apropiat cel mai mult de idealul ştiinţei generale a religiilor.

În ceea ce-l priveşte pe R. Petazzoni, interpreţii lui Eliade par să-l considere ca un precursor şi un mentor al savantului român, dat fiind faptul că acesta din urmă menţionează, în mai multe rânduri, rolul important jucat de istoricul italian al religiilor în cristalizarea ştiinţei religiilor. Astfel, după Eliade, Petazzoni ar avea meritul de a fi căutat să acopere întreaga arie a domeniului ştiinţei religiilor, manifestând o tendinţă constantă către totalitate.[60] Trebuie însă făcută o precizare: Eliade îşi regăseşte propriile principii metodologice în lucrările târzii ale lui Petazzoni, mai degrabă decât în cele de tinereţe, marcate de un accent prea puternic pus pe cercetarea istorică. Ideea de totalitate apare mai pregnant în scrierile din ultima perioadă a vieţii savantului italian. Astfel, într-un studiu din 1959, Petazzoni argumentează în favoarea ideii de complementaritate a istoriei, fenomenologiei şi a altor metode de studiu al religiilor. El arată că fenomenologia nu se poate dispensa de etnologie, de filologie şi de alte discipline istorice şi, pe de altă parte, ea este aceea care dă disciplinelor istorice acel sens al religiosului pe care ele nu sunt capabile a-l sesiza. Fenomenologia ar fi, în această situaţie, „înţelegerea religioasă a istoriei, istoria în dimensiunea ei religioasă". „Fenomenologia şi istoria religiilor nu sunt două ştiinţe, ci două aspecte complementare ale ştiinţei integrale a religiilor, şi ştiinţa religiilor ca atare are un caracter bine definit care îi este conferit de propriul şi unicul ei subiect de studiu."[61] Acesta este punctul de vedere îmbrăţişat şi de către Mircea Eliade şi în favoarea căruia el nu va înceta niciodată să argumenteze.

În ceea ce priveşte întemeierea cercetării pe cunoaşterea unui material documentar şi empiric amplu, trebuie spus că, în mod surprinzător, Eliade a fost uneori criticat pentru o cunoaştere insuficientă a materialului empiric la care se

[59] *Ibidem*, pp. 97-98.

[60] M. Eliade, *Nostalgia originilor*, ed. cit., p. 55.

[61] R. Petazzoni, *The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development*, în M. Eliade and J.M. Kitagawa (eds.), *The History of Religion: Essays in Methodology*, Chicago University Press, 1959, p. 66.

referă. Astfel, de exemplu, G. Dudley III consideră că savantul român a întreprins o generalizare prea grăbită în cazul „mitului ieşirii din pământ", fără a cunoaşte întreaga documentație.[62] Afirmația este surprinzătoare, dacă ne gândim numai la insistența continuă a lui Eliade asupra necesității unei cunoaşteri cât mai exacte şi cât mai complete a surselor, a documentelor originale, precum şi la continua sa strădanie de a se ține la curent cu ultimele descoperiri din toate domeniile, fapt evident dacă ținem seama de revizuirile şi adăugirile pe care le-a făcut mereu în cazul reeditării operelor sale, sub aspectul bibliografiei, dar şi al conținutului. Pe de altă parte însă, trebuie pus în evidență faptul că Eliade a susținut întotdeauna că punctul de plecare al studiului religiilor trebuie să fie cercetarea empirică. Hierofaniile trebuie studiate pornindu-se de la calitatea lor de fenomene empirice.[63] Această idee este exprimată cu claritate în aşa-numita „declarație de la Marburg", un document redactat şi semnat de o serie de participanți la cel de-al zecelea Congres internațional de istoria religiilor (Marburg, 1960), între care şi Eliade. Între altele, aici se arată că, în calitatea lor de cercetători ai religiilor, toți cei care se ocupă de acest domeniu admit că „instanțele în care se realizează concretizarea experienței transcendenței sau a numinosului (acolo unde se întâmplă ca ele să se producă) sunt – sub orice formă s-ar prezenta – în mod indiscutabil *fapte de domeniul experienței umane şi istoriei* (subl. ns.) şi trebuie studiate asemenea tuturor faptelor umane, prin metode adecvate. Astfel, de asemenea, sistemele de valori ale diferitelor religii, întrucât reprezintă o parte esențială a fenomenelor empirice, factuale, reprezintă obiecte legitime ale studiilor noastre."[64] Ataşamentul față de dimensiunea empirică, față de necesitatea ca studiul religiilor să pornească de la cunoaşterea faptelor apare aici în mod evident, astfel încât opțiunea exprimată de Mircea Eliade este cât se poate de explicită. Mai mult decât atât, în cadrul datelor empirice sunt incluse, alături de hierofanii, şi sistemele de valori proprii fiecărei religii, considerându-se deci că şi ele trebuie mai întâi studiate ca date, şi abia apoi se poate încerca o identificare de tip hermeneutic a temeiurilor ce le stau la bază.

În ceea ce priveşte coordonata istorică a cercetărilor lui Mircea Eliade, aceasta apare în mod implicit în toate lucrările sale, fără a fi însă scopul lor declarat şi final. Eliade nu urmăreşte niciodată doar să descopere originea, geneza şi să pună în evidență evoluția cronologică a diferitelor forme de religiozitate pe care le abordează. Aceasta deoarece, după cum am văzut, deşi accentuează asupra caracterului istoric al hierofaniilor, el consideră că simpla investigare istorică nu poate da seama de toată complexitatea fenomenului studiat.

Cu toate acestea, dimensiunea istorică nu lipseşte. Savantul român pune chiar în evidență conexiunile ce apar între istoria „profană" şi aceea a diferitelor forme de religiozitate. De exemplu, în lucrarea *Mitul reintegrării* el arată cum un

[62] *Apud* I.P. Culianu, *op. cit.* p. 97.
[63] Cf. D. Allen, *op. cit.*, p. 5.
[64] A. Schimmel, *Summary of Discussion*, în „Numen", 7, 1960, pp. 234-235, 236-237, *apud* D. Allen, *op. cit.*, pp. 17-18.

fenomen profan, descoperirea agriculturii, a determinat o modificare a orizontului mental care a făcut posibilă apariția a noi forme de religiozitate: cultul fertilității, credințele în regenereare, ciclicitatea lumii la diferite niveluri. Ideea exprimată aici este accea că anumite hierofanii presupun o economie agricolă, deci că există forme hierofanice care nu pot exista înainte de trecerea la un anumit stadiu specific din dezvoltarea istorică a unei culturi determinate.

Lucrarea în care dimensiunea istorică este cea mai pregnantă este, desigur, *Istoria credințelor şi ideilor religioase*, în trei volume (1976-1983). Ea este o operă de sinteză care, după opinia lui I.P. Culianu, „abandonează premisele fenomenologice pentru a urma marile linii de dezvoltare intrinsecă ale religiilor lumii”[65]. Această renunțare s-ar datora unei anumite mefiențe cu care este privită, în cercurile ştiințifice de o orientare mai accentuat pozitivistă, fenomenologia religiei, considerată un demers mai degrabă propedeutic, Eliade dorind, poate, să facă o concesie acestei orientări. De asemenea, aşa cum ne anunță în *Cuvântul înainte* al cărții despre şamanism, *Istoria credințelor şi ideilor religioase*, văzută ca o continuare a *Tratatului de istorie a religiilor,* ar fi destinată să înlăture prejudecata ce făcuse din Eliade un anti-istorist.[66]

Cu aceasta am ajuns la „nucleul tare” al metodei ştiinței religiilor, aşa cum o concepe Eliade, şi anume la dimensiunea fenomenologică şi la aceea hermeneutică.

În sensul său cel mai general, fenomenologia religiilor este definită de către Juan-Martin Velasco, un discipol al lui Eliade căruia i se datorează traducerea în spaniolă a aproape întregii opere eliadeene, drept „o metodă de interpretare a faptului religios caracterizată prin pretenția de totalitate – studiază faptul religios în toate aspectele sale – şi prin faptul că ia drept punct de plecare în interpretare toate posibilele manifestări ale acestuia de-a lungul istoriei.”[67] În plus, arată Velasco, ea pune accentul pe comprehensiunea faptului religios care, plecând de la respectarea caracterului specific al acestuia, renunță să-l explice prin reducerea sa la orice altceva. Fenomenologia religiei preia câteva sugestii ale metodei de înțelegere comparativă elaborată de către Dilthey şi, în ciuda denumirii sale, are prea puține în comun cu fenomenologia ca metodă filosofică, în sensul tare, husserlian, de *strenge Wissenschaft,* de ştiință riguroasă. De altfel, sintagma este anterioară apariției fenomenologiei lui Husserl, ea apărând pentru prima dată în 1887, în *Manualul de istorie a religiilor* al lui P.D. Chantepie de La Saussaye.[68]

Fenomenologia religiei se raportează la faptul religios ca la un dat, ca la un fenomen prezent în istoria umanității, fără a emite judecăți de valoare asupra formelor sale şi fără a-şi pune problema justificării acestor forme. Ea „presupune că faptul religios există, dar nu şi că există cu un anumit temei sau că există «cum

[65] I.P. Culianu, *op. cit.*, p. 110.

[66] M. Eliade, *Şamanismul şi tehnicile arhaice ale extazului*, trad. rom. B. Prelipceanu şi C. Baltag, București, Editura Humanitas, 1997, p. 9.

[67] J.M. Velasco, *Introducere în fenomenologia religiei*, ed. cit., p. 27.

[68] *Loc. cit.*

trebuie să existe»"[69]. Acesta este sensul pe care-l capătă, în utilizarea sa specifică de către anumiți autori care s-au ocupat de fenomenologia religiei, termenul de reducție fenomenologică sau *epoché*. Dacă în contextul fenomenologiei de factură filosofică reducția este o punere între paranteze a participării subiectului la lumea existentă, o situație în care, ca subiect „eu nu iau poziție în raport cu lumea existentă"[70], prin opoziție cu îndoiala carteziană, care continuă să aibă ca obiect lumea existentă, în spațiul fenomenologiei religiei, reducția devine, după Velasco, o simplă punere între paranteze a problematicii adevărului şi valorii faptului religios. Aşa cum o descrie gânditorul spaniol, fenomenologia religiei este o metodă de cercetare care, ținând seama de tipul de intenție subiectivă specific ce caracterizează faptul religios, „încearcă să degajeze structura, legea care dirijează organizarea şi funcționarea diferitelor aspecte ale faptului religios, manifestat în diferitele religii ale istoriei"[71]. Ea se întemeiază, deci, pe presupoziția că există anumite structuri şi legi care subîntind nivelul empiric al fenomenului religios şi caută să le identifice.

Revenind la Mircea Eliade, trebuie reamintit faptul pe care l-am menționat anterior, şi anume că fenomenologia religiei în viziunea sa nu intenționează să-şi desemneze ca obiect sacrul însuşi sau transcendența, ci experiența umană a sacrului, formele în care omul trăieşte întâlnirea cu transcendența. Demersul său fenomenologic constă, după opinia lui I.P. Culianu, într-o căutare a structurilor esențiale ale religiei prin intermediul ordonării faptelor în categorii. Aceste categorii, rezultate ale descrierii fenomenologice, ar fi apriorice.[72] De aici nu trebuie înțeles, însă, că metoda fenomenologică urmăreşte să descopere esența religiei (deşi unii autori au sugerat acest lucru), ci că este doar o tentativă de a grupa fenomenele, adică „ceea ce apare", şi de a le identifica structurile interioare. În acest sens, este îndreptățit să spunem că „M. Eliade aparține curentului fenomenologic reprezentat de R. Otto şi de G. Van der Leeuw, ducând totuşi la o superioară desăvârşire diferitele idei prezenate de aceşti autori"[73]. La descrierile întreprinse de cei doi autori menționați, savantul român adaugă „o serie de categorii bazate pe conceptul de «hierofanie». Cu alte cuvinte, el construieşte o «morfologie» religioasă pornind de la descrierea fenomenologică a hierofaniilor celor mai evidente"[74]. Această morfologie ar fi, deci rezultatul descrierii fenomenologice.

Categoriile pe care le identifică Mircea Eliade prin intermediul descrierii fenomenologice nu sunt altceva decât „hierofaniile privilegiate", formele cele mai generale în care se poate manifesta sacrul, şi care se regăsesc în calitate de structuri subiacente ale tuturor fenomenelor religioase. Între acestea, cele mai importante

[69] *Ibidem*, p. 35.
[70] J.-F. Lyotard, *Fenomenologia,* trad. rom. H. Gănescu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1997, p. 21.
[71] J.M. Velasco, *op. cit.*, p. 39.
[72] I.P. Culianu, *op. cit.*, p. 21.
[73] *Ibidem*, p. 120.
[74] *Ibidem*, p. 95.

sunt: spațiul sacru, timpul sacru, hierofaniile celeste, apa, piatra, pământul, maternitatea, vegetația.[75] Aceste hierofanii, ca formele cele mai generale în care omul are experiența sacrului, au o structură constantă şi tind întotdeauna spre arhetip, în sens de model (sens redat cel mai bine de cuvântul *pattern*). De aici tendința lui Eliade de a considera aceste *patterns* ca având un caracter aprioric. Eliade nu se rezumă la a constata aposterioric existența structurilor religioase, ci consideră că „aceste structuri reprezintă fenomene originare care *informează* conştiința în loc de a fi formate de ea".[76] Această idee creează anumite dificultăți, care-l determină pe Culianu să considere că metoda fenomenologică a lui Eliade nu este cu totul explicită, însă este prezentă într-o formă implicită în cuprinsul întregii sale opere, în care se manifestă tendința constantă de a lumina categoriile subiacente fenomenului religios, lăsând oarecum în planul al doilea problema evoluției sale istorice. În acest sens, cea mai reprezentativă lucrare eliadeană, după părerea lui J.M. Velasco, ar fi *Tratatul de istoria religiilor*, „o încercare foarte reuşită de descriere a fenomenului religios, deşi descrierea se limitează doar la manifestările obiective desemnate cu termenul de *hierofanie*: este, aşadar, o adevărată fenomenologie, dar desigur parțială, a religiei."[77]

Alături de tendința către arhetip a hierofaniilor, Eliade a pus în evidență şi faptul că ele sunt susceptibile, în general, de a deveni simboluri. Aceasta înseamnă nu numai că simbolul este o expresie privilegiată a hierofaniei, că este limbajul predilect în care ea se exprimă, dar şi că „cele mai multe dintre hierofanii sunt capabile să devină simboluri", simbolul fiind, în anumite ocazii, „el însuşi o hierofanie".[78] De aici rezultă importanța deosebită pe care o capătă pentru savantul român tehnica interpretării acestor simboluri, adică dimensiunea hermeneutică a ştiinței religiilor.

După cum am arătat anterior, hermeneutica faptului religios are o serie de puncte comune cu hermeneutica literară, care derivă din faptul că, în ambele cazuri, cercetătorul are de-a face, pe de o parte, cu experiențe individuale şi, pe de altă parte, cu realități transpersonale. Exigența comună care le stă în față este aceea de a proceda la interpretarea obiectului lor în propriul plan de referință al acestuia, evitând să-l explice prin altceva.

În opinia lui Eliade, etapa finală necesară a drumului către constituirea ştiinței generale a religiilor este hermeneutica: „pentru istoria religiilor, ca şi pentru orice disciplină umanistă, drumul spre sinteză trece prin hermeneutică."[79] Această hermeneutică nu trebuie să se rezume însă la simpla înțelegere şi interpretare a datelor, deoarece, prin natura lor, aceste date constiuie un material asupra căruia cercetătorul trebuie să mediteze într-un mod creator, analog, spre exemplu, modului în care a procedat Hegel în cazul instituțiilor umane, când şi-a asumat

[75] *Ibidem*, pp. 94-101.
[76] *Ibidem*, p. 107.
[77] J.M. Velasco, *op. cit.*, p. 34.
[78] M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, ed. cit, p. 407.
[79] Idem, *Nostalgia originilor*, ed. cit, p. 100.

sarcina de a reflecta în mod constructiv asupra genezei şi istoriei lor. Lucrurile stau astfel deoarece criteriul după care se judecă opera unui cercetător al religiilor este, în concepția savantului român, contribuția sa la înțelegerea autentică a unui tip specific de creație religioasă. „Numai în măsura în care reuşeşte, prin hermeneutică, să-şi transfigureze datele în mesaje spirituale, îşi va îndeplini istoricul religiilor rolul său în cultura contemporană."[80] Avem aici cheia înțelegerii concepției lui Eliade asupra coordonatei hermeneutice a ştiinței religiilor. Ea trebuie să fie nu doar interpretativă, ci şi creatoare, să „transfigureze" şi să instituie semnificații. De aceea consideră Eliade că, alături de o disciplină istorică, ştiința religiilor trebuie să fie „o hermenutică totală, chemată să descifreze şi să explice toate întâlnirile omului cu sacrul, din preistorie până în zilele noastre"[81]. Dezvoltarea acestei hermeneutici a fost stânjenită, arată savantul român, de triumful scientismului, care a determinat o preluare a metodelor de cercetare şi a exigențelor epistemice din ştiințele naturii în ştințele umane. Însă acest lucru nu trebuie să se întâmple, deoarece hermeneutica religiilor „este menită să producă *opere*, nu doar monografii erudite"[82], adică să creeze noi valori culturale, lucru care, de altfel, s-a petrecut de-a lungul întregii istorii a umanității. Aceasta nu înseamnă însă că ea nu este obiectivă. Hermeneutica totală se asemănă, într-un anumit sens, cu descoperirea ştiințifică. După cum ştiințele naturii descoperă realități ce existau dinainte, dar nu erau cunoscute, la fel hermeneutica de factură creatoare dezvăluie semnificații ce mai înainte nu erau conştientizate şi le dezvăluie într-o asemenea manieră, încât „după asimilarea noii interpretări, conştiința nu mai rămâne aceeaşi"[83].

Aşa stând lucurile, rolul pe care îl dobândeşte hermeneutica totală este unul deosebit de important: ea urmează să devină „disciplina exemplară în descifarea şi interpretarea universurilor necunoscute cu care se confruntă omul occidental"[84], prevenind astfel pericolul „provincializării" la care acesta este expus. Alături de transformarea benefică a conştiinței umane, de decriptarea alterității culturale pe care o permite, hermeneutica totală poate avea, după opinia lui Eliade, şi un rol benefic în alimentarea şi înnoirea gândirii filosofice. Elaborarea unei noi *Fenomenologii a spiritului*, consideră el, presupune luarea în considerare a datelor oferite de ştiința religiilor: „S-ar putea scrie cărți importante despre diversele moduri de a fi în lume sau pe problemele timpului, morții şi visului, cărți întemeiate pe documentele de care istoricul religiilor dispune."[85] Aceste considerente îl îndreptățesc, în cele din urmă, pe Mircea Eliade să considere hermeneutica drept „calea regală a istoriei religiilor"[86].

[80] *Ibidem*, p. 65.
[81] *Ibidem*, p. 97.
[82] *Ibidem*, p. 101.
[83] *Ibidem*, p. 102.
[84] *Ibidem*, p. 97.
[85] *Ibidem*, p. 106.
[86] *Ibidem*, p. 103.

Desigur, după ce am încheiat această prezentare a concepției lui Mircea Eliade asupra metodologiei științei religiilor, trebuie să ne întrebăm asupra finalității acestei concepții. Ea se dovedește a fi nu numai una intrinsecă, aceea de a oferi o metodă aptă de a asigura o bună cunoaștere și interpretare pe multiple niveluri a materialului ce se află în fața cercetătorului, ci și una cu o finalitate mai largă, și anume aceea de a-i permite să devină ceea ce Culianu numește, cu referire specială la Eliade, un „mistagog".

Pentru grecii antici, mistagogul era preotul care oficia inițierea în mistere. Alături de această accepțiune, Culianu arată că mistagogul mai este și un creator de mistere: el „născocește mistere și-i antrenează și pe ceilalți să-l urmeze pe calea sa. Ambele semnificații i se aplică lui Eliade: el este maestrul și inițiatorul în misterele create de el însuși."[87] Aceasta înseamnă că opera științifică, dar și cea literară a lui Mircea Eliade răspunde unei nevoi profunde a omului modern de a regăsi sacrul, care prezintă două aspecte. Pe de o parte, el are nevoie să înțeleagă orizontul religios al omului pre-modern, care reprezintă o etapă a evoluției conștiinței de sine a umanității, fapt ce se realizează în virtutea funcției explicative a științei religiilor. Pe de altă parte, însă, omul modern simte nevoia de a descoperi elementul de sacralitate care subzistă în spatele fiecărui eveniment, al fiecărui gest „profan" pe care el îl face într-o lume în aparență desacralizată. Aici intervine funcția creatoare a științei religiilor, în special a hermeneuticii totale, care nu face altceva decât să reinstituie sacralitatea acolo unde ea s-a ocultat vremelnic. Rolul pe care, în calitate de mistagog, și-l asumă scriitorul și istoricul religiilor Mircea Eliade este deosebit de sugestiv redat de o alegorie prezentată de către I.P. Culianu în articolul *Mircea Eliade și broasca țestoasă cu un singur ochi*. Este vorba de o parabolă din *Saddharmapundarikâ* (*Scrierea Lotusului*), în care se spune că posibilitatea ca omul să se elibereze în chiar această existență nu e mai mare decât aceea ca o broască țetoasă cu un singur ochi să iasă la suprafața apei chiar în clipa în care un buștean găurit trece pe deasupra ochiului ei sănătos, astfel încât ea să se poată cățăra pe buștean trecând prin gaură. Șansele ca aceste lucruri să se întâmple simultan sunt infime. Or, comentează Culianu, „tocmai asta este funcția mistagogului, de a arunca în apă bucăți de lemn găurite, înadins pentru țestoasele cu un singur ochi"[88]. Mircea Eliade, prin sugestiile (metodologice, dar nu numai) pe care ni le prezintă adesea operele sale, nu face altceva decât să ne ofere, mereu și mereu, astfel de „bucăți de lemn", care nouă, oamenilor moderni, par a ne fi astăzi cu totul necesare.

[87] I.P. Culianu, *op. cit.,* p. 256.
[88] *Ibidem*, p. 259.

HEGEL DESPRE STRUCTURA LOGICII ŞI DEDUCŢIA CATEGORIILOR

ŞTEFAN-DOMINIC GEORGESCU[1]

Abstract: The text deals with three important issues regarding Hegel's logic: the beginning of science, the circular structure of logic and the categories. Regarding the first one, the author argues that Hegel's logic is a theory of being that could appear only as a circular deduction of categories. Given this thesis, the author reconstructs this deduction of categories, clarifying the nature of categories as determinations of thought and the main characteristics of Hegel's deduction of categories, mainly in comparison with that of Kant's.

Keywords: category, deduction, speculative, circularity, structure

1. Problema începutului ştiinţei

Logica este, potrivit lui Hegel, singura ştiinţă care se referă la propriile sale operaţii, prin urmare cu aceasta ar trebui să înceapă ştiinţa. Celelalte ştiinţe iau conceptele logice ca fiind deja elaborate şi se folosec de ele pentru a ajunge la concluziile lor specifice[2]. Logica singură ar fi aceea în care gândirea se cercetează pe sine însăşi, prin urmare, oarecum în tradiţie kantiană, gândirea ca facultate specific umană trebuie cercetată mai întâi în sine şi abia ulterior în raport cu obiectele pe care le ia din afara sa. Deşi critică afirmaţiile de la începutul *Criticii raţiunii pure* privitoare la facultatea de cunoaştere ca instrument[3], Hegel procedează oarecum la fel atunci când îşi începe demersul cu cercetarea gândirii lipsite de orice fel de conţinut empiric sau de altă natură. Desigur, Hegel se va lepăda repede de ideea că logica ar fi un instrument, o expunere a unor forme goale[4], şi aceasta chiar din primele pagini ale *Ştiinţei logicii*. Oricum, faptul că logica tratează despre propriile sale concepte este rezultatul *Fenomenologiei spiritului*, la finele căreia gândirea ajunsese la nivelul conceptului. Aceasta în sensul că, la începutul logicii, se precizează, de fapt, nu presupoziţiile, ci condiţiile începutului[5]: astfel, începutul trebuie să fie unul logic, al gândirii[6], iar nu unul

---

[1] Cercetător ştiinţific la Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru" al Academiei Române, lector univ. dr. la Departamentul de Filosofie şi Ştiinţe Socio-umane al A.S.E., Bucureşti, cadru didactic asociat la Facultatea de Comunicare şi Relaţii Publice, SNSPA, Bucureşti.

[2] John W. Burbidge, *Hegel's Conception of Logic*, în *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University press, 1993, p. 87.

[3] G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, Ed. Iri, Bucureşti, 1995, trad. Virgil Bogdan, p. 51.

[4] Vezi şi Jean Hyppolite, *Logique et existence*, PUF, Paris, 1991, p.168.

[5] Willem deVries, *Hegel's Logic and Philosophy of Mind*, în *Routledge History of Philosophy.* Volume VI. *The Age of German Idealism*, Taylor and Francis e-Library, 2004, p. 236.

absolut. Deci Hegel este interesat de modul în care începe gândirea, nu de începutul absolut al lumii. O astfel de problemă ține de cosmologie, iar nu de logică. Prin urmare, *condiția* nu face decît să precizeze ce fel de tratare va fi logica şi natura demersului, şi nicidecum să stabilească o presupoziție. Astfel, logica este domeniul în care gândirea se preocupă numai de ea însăşi, fără niciun fel de influență din partea altor facultăți şi fără a presupune în niciun fel vreo ipoteză[7]. Începutul logicii nu trebuie să presupună nici măcar că există o lume exterioară gândirii, ci numai să spună care ar fi structura acestei lumi dacă ea ar exista[8].

În aceste condiții, cunoaşterea pură sau, mai corect, posibilitatea cunoaşterii pure nu trebuie văzută ca o presupoziție[9]. Cunoaşterea pură reprezintă simplul act al gândirii de a se muta de pe nivelul experienței (*Fenomenologia spiritului*) pe cel al conceptului (logica), adică simpla posibilitatea a gândirii de a reflecta asupra sieşi şi asupra lumii prin concept[10]. Cu alte cuvinte, afirmația acestei cunoaşteri pure este, de fapt, afirmarea posibilității logicii. Cunoaşterea pură, deci, ar reprezenta simpla capacitate comprehensivă a gândirii, adică puterea acesteia de a gândi în concepte, pornind de la cel mai nedeterminat, ființa, până la cel absolut determinat, ideea. Sau, cu alte cuvinte, cunoaşterea pură este acelaşi lucru cu identitatea dintre gândire şi ființă[11]; aceasta înseamnă doar posibilitatea conştiinței de a gândi lucrurile ca fiind, în concept, în puritatea lor, iar nu neapărat ca experiență. Conştiința nu se mai rezumă la a avea experiența lucrurilor – modurile experienței au fost epuizate în *Fenomenologia spiritului* –, ci acum le şi gândeşte. Începutul va fi tocmai ființa, pentru că la acest nivel gândirea se mulțumeşte cu a constata că gândeşte în concepte, deci că gândeşte lucrurile ca fiind. Din punctul strict de vedere al logicii formale, această punere a ființei este, de fapt, punerea lucrurilor în forma noțiunii: astfel, noțiunea garantează că lucrul *este* sau, ceea ce

---

[6] Ceea ce înseamnă, de pildă, că la acest nivel nu se poate face o distincție nici între facultățile gândirii, pentru că şi aceasta ar fi o presupoziție. Gândirea ar trebui să câştige formele sale tot în procesul deducerii ideii, prin chiar tipurile de exercitare a acesteia. Altminteri, presupunerea existenței unor facultăți distincte ar aduce cu sine dificultăți. Vezi şi W. Bröcker, *Formale, transzendentale und spekulative Logik,* Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a. M., 1962, p. 8.

[7] Willem deVries, *op. cit.*, p. 236.

[8] Vezi şi Alexandru Surdu, *Antitetică absolută şi revelație la Schelling*, în *Filosofia modernă*, Ed. Paideia, Bucureşti, 2002, p. 155. Autorul român observă, în mod just, că ideea logică a lui Hegel riscă să fie indiferentă față de lume. Ceea ce, de altfel, are justificare şi în biografia lui Hegel: este binecunoscut episodul în care Hegel răspunde celui care îi atrage atenția că realitatea nu se potriveşte ideii sale: „Cu atât mai rău pentru realitate!" Totuşi, Hegel îşi va nuanța poziția în filosofia naturii şi în cea a spiritului, dovedind că o tratare logică a lucrurilor – la care Schelling nu ajunsese – era necesară, dar nu şi suficientă.

[9] Willem deVries, *op. cit.*, p. 237.

[10] Există şi interpretări ale acestui început al logicii hegeliene şi în termenii ontologiei fundamentale a lui Heidegger, de pildă la Milan Prucha, *Seinsfrage und Anfang in Hegels Wissenschaft der Logik*, în Andreas Arndt (coord.), *Hegels Seinslogik*, Akademie Verlag, Berlin, 2000, p. 109 şi urm. Preferăm interpretarea gnoseologică, mai apropiată nu de ce *ar fi vrut* Hegel să facă, cu de ceea ce *a făcut* în logica sa.

[11] Willem deVries, *op. cit.*, p. 237.

este acelaşi lucru, că *este gândit*. Noţiunea (pe care Hegel o numeşte concept ca atare sau, pur şi simplu, concept) nu este un mod al experienţei, ci al fiinţei. Deci, prin aceasta (ca, de altfel, şi prin celelalte forme logice), lucrurile sunt gândite independent de modul în care sunt intuite. Asupra acestor aspecte se va reveni, însă, în cele ce urmează.

Determinaţiile logice aparţin conţinutului cunoaşterii, iar, dacă aceasta trebuie să fie sigură şi demonstrată, atunci trebuie să se pornească de la determinaţia cea mai săracă, pentru a se ajunge la cea mai bogată. Astfel, conceptul cel mai general va fi şi acela mai puţin determinat, iar regula logicii pare a fi aceea că trebuie să se meargă spre conceptul cel mai bine precizat, cel mai determinat[12]. Astfel, va fi evitată situaţia în care trebuie să se pornească de la o determinaţie anume, pusă ca presupoziţie nedemonstrată sau luată ca ipoteză de lucru. De altfel, a concepe logica hegeliană drept ansamblu de ipoteze, care, succesiv, se dovedesc a fi nevalabile, ar fi cu totul eronat. Dimpotrivă, procedura urmată de Hegel este cu totul alta: începutul este fixat dincolo de orice umbră de îndoială, iar apoi avansul se face urmând necesitatea imanentă lucrului, fără vreo intervenţie subiectivă[13]. Lucrurile stau cu necesitate astfel de vreme ce prin început se înţelege exact ceea ce se arată a fi imediat, primordial şi lipsit de orice presupoziţie. Totuşi, pentru Hegel, acest început trebuie să fie dialectic[14], pentru că începutul trebuie să fie începutul unui proces în care chiar începutul nu poate să se păstreze ca atare. Prin urmare, depăşirea acestui moment rezidă chiar în conceptul începutului, procesul care îi urmează fiind unul mediat, în cadrul căruia nedeterminarea iniţială este suprimată. De fapt, punctul de vedere hegelian este destul de intuitiv: din punct de vedere metodologic, trebuie să se înceapă altfel decât cu o presupoziţie, şi anume cu ceva ce se prezintă prin sine ca fiind ferm şi neîndoielnic. Sub aspect logic, acest început trebuie să fie absolut nedeterminat în ceea ce priveşte conţinutul său, şi absolut general în ceea ce priveşte sfera, tocmai pentru a satisface criteriul metodologic. Pe lângă aceasta, ideea unui început absolut al cunoaşterii, a unui început logic în cazul căruia gândirea să aibă de-a face numai cu sine, trebuie să nu admită niciun fel de presupoziţie gnoseologică, cum ar fi separaţia dintre subiectiv şi obiectiv. Tocmai din acest motiv Hegel nu va face o distincţie precisă între

[12] Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 227.

[13] Nimic nu este mai departe de perspectiva lui Karl Popper care, atunci când se referă la metoda ştiinţei pozitive, este obligat să recurgă la determinaţii subiective în ceea ce priveşte adevărul. Astfel, îndoiala privind o teorie ştiinţifică apare deoarece nu putem fi siguri de adevăr; lipsa certitudinii ţine, în mod evident, de modul subiectiv, în termeni hegelieni. În plus, metoda lui Popper chiar presupune stipularea conjuncturală şi subiectivă a unei ipoteze, de vreme ce oricine poate emite o teorie ştiinţifică, aceasta urmând a fi supusă testării şi falsificării. Facem această remarcă numai pentru că Popper a comis nenumărate erori de interpretare a filosofiei hegeliene, şi intenţia noastră este de a atrage atenţia asupra unei maniere greşite de a înţelege această filosofie, fără a contesta valoarea tezelor lui Popper privitoare la ştiinţa secolului al XX-lea.

[14] Hans-Georg Gadamer, *The Idea of Hegel's Logic*, în Robert Stern (editor), *G. W. F. Hegel. Critical Assessments*. vol. III, *Hegel's Phenomenology of Spirit and Logic*, Routledge, London, 1993, p. 231.

motodă şi conţinut, pentru a nu recădea în eroarea pe care o criticase la înaintaşii săi, de a stipula o astfel de distincţie, chiar dacă în mod implicit. Prin urmare, identitatea pe care o vizează gândirea filosofică, aceea între formă şi conţinut sau între metodă şi obiectul acesteia, nu este rezultatul faptului că Hegel ar fi descoperit metoda absolută prin care gândirea poate să dea seama în totalitate de obiectul ei, pentru că o astfel de metodă nu pre-există obiectului, ci este rezultatul dezvoltării ca atare a ideii puse, în primă instanţă, ca indistincţie absolută între subiectiv şi obiectiv sau ca fiinţă[15]. De fapt, este evident că logica, dacă se pretinde a fi începutul ştiinţei, nu poate începe, la rândul ei, cu presupoziţii privitoare la metodă sau conţinut.

Oricum, dacă logica lui Hegel este o deducţie a determinaţiilor conceptuale sau a categoriilor (tema la care se va reveni în cele ce urmează), începutul acesteia nu trebuie să fie o presupoziţie[16], altminteri are fi vorba despre un început arbitrar care nu ar avea nicio justificare. În consecinţă, o astfel de deducţie ar trebui să plece de la un început care se justifică prin sine şi care, pe de altă parte, este complet nedeterminat. Problema este cum anume se poate ajunge de la lipsa absolută a oricărei determinaţii la determinarea absolută, la o bogăţie imensă de determinaţii[17]. De fapt, această dificultate este eliminată după deducţia primei triade, restul fiind o reinstituire, pe niveluri mai înalte, a aceluiaşi proces. Astfel, din punct de vedere logic, dacă se pune problema unui început absolut nedeterminat, acesta nu poate fi decât fiinţa. Conceptul fiinţei este, din punctul de vedere al sferei, conceptul cel mai general, iar din punctul de vedere al conţinutului cel mai abstract. Fiinţa acoperă totul, dar prin ea nu se gândeşte nimic sub aspectul determinaţiilor, sub aspectul conţinutului. Fiinţa este genul suprem lipsit de determinaţie sau, din punct de vedere logic, lipsit de orice diferenţă. Prima determinaţie sau diferenţă va fi nimicul, iar sinteza lor, primul concept, va fi devenirea. Aparent, Hegel păstrează aici structura logicii clasice: conceptul (devenirea) este dat prin genul său proxim (fiinţa) şi prin diferenţa specifică (nimicul). Totuşi, lucrurile sunt diferite, mai întâi pentru că Hegel încearcă să pună în evidenţă geneza acestor noţiuni de gen proxim, diferenţă specifică şi concept; deci el este interesat de aspectul procesual, nu de cel strict formal. Mai apoi, se poate considera că Hegel recurge la definiţie, numai că o face într-o manieră aparte. Astfel, în logica clasică conceptul sau noţiunea se formează prin procesele de abstractizare şi generalizare. Definiţia este un procedeu ulterior şi reprezintă fixarea conceptuală a noţiunii respective. În logica hegeliană lucrurile se petrec invers:

[15] William Maker, *Understanding Hegel Today*, în *G. W. F. Hegel. Critical Assessments*, vol. III, *Hegel's Phenomenology of Spirit and Logic*, Routledge, London, 1993, p. 272.

[16] Potrivit lui Johann Eduard Erdmann, această presupoziţie ar putea exista numai sub forma imperativă a lui „Gândeşte!", dar în niciun caz sub forma asertării. Vezi *Outlines of Logic and Metaphysics*, Swan Sonnenschein & Co. Limited, London, 1896, p. 17-18.

[17] Klaus Hartmann, *Hegel: A Non-Metaphysical View*, în Robert Stern (editor), *G. W. F. Hegel. Critical Assessments*, vol. III, *Hegel's Phenomenology of Spirit and Logic*, Routledge, London, 1993, p. 245.

Hegel porneşte de la idei abstracte, de la gen şi diferenţă, pentru a ajunge la concept: aceasta este deducţia care nu are nimic în comun cu situaţia din logica clasică, unde noţiunea este rezultat al generalizării[18]. În plus, definiţia este pusă în legătură nu cu noţiunea, ci cu ideea[19]. Prin urmare, devenirea este primul concept real, rezultat al sintezei dintre fiinţă (gen proxim) şi nimic (diferenţă specifică sau determinaţie), ceea ce nu se petrece în logica clasică, în cazul căreia noţiunea şi definiţia sunt identice[20]. În cazul deducţiei, conceptul este rezultat al sintezei luate ca proces. Deci, pe Hegel îl interesează procesul ideal prin care genul se uneşte cu specia şi realizează noţiunea sau conceptul, spre deosebire de logica clasică în cadrul căreia aceste lucruri sunt fixate de la bun început ca reguli generale.

În al doilea rând, la nivelul primei triade fiinţă-nimic-devenire se observă în mod clar tensiunea care se stabileşte între forma absolut generală a conceptului şi conţinutul său. La acest nivel forma este universală, pentru că tot ceea ce este are forma fiinţei, întrucât este. Dar această formă este absolut privată de conţinut, conţinutul său fiind nimicul. Deci, gândite sub forma fiinţei, lucrurile nu sunt în niciun fel determinate. Procesul deducerii ideii va fi tocmai adecvarea formei la conţinut, până se va ajunge la ideea absolută pentru care conţinutul este totalitatea formei. Astfel, fiinţa şi nimicul sunt, mai întâi, absolut opuse (sau contradictorii – pentru Hegel, la acest nivel, înseamnă acelaşi lucru). Prima lor unitate este devenirea, care se dovedeşte a fi insuficientă pentru a realiza o sinteză a formei şi conţinutului; procesul se reia şi continuă.

Fiinţa este, însă începutul şi din punct de vedere strict logic. Acest aspect este legat de structura de ansamblu a logicii: 1. *Teoria fiinţei*; 2. *Teoria esenţei*; 3. *Teoria conceptului*. Aici Hegel se opune deliberat lui Kant, care plecase în *Critica raţiunii pure* de la teoria judecăţii. Dacă logica lui Hegel este evaluată din perspectiva logicii clasice, atunci el porneşte de la fiinţă şi calitate, adică de la ce este, pe de o parte, şi de la teoria noţiunii, pe de altă parte. Abia la nivelul teoriei esenţei se regăseşte forma judecăţii, adică cea a reflectării în altul. În teoria fiinţei, conceptele iau numai forma noţiunii, a definiţei. În plus, în *Teoria fiinţei*, Hegel începe cu calitatea, cu ce este, iar nu cu cantitatea, aşa cum procedase Kant care, în tabla sa a categoriilor, pusese pe primul loc categoriile cantităţii. Dacă, pe de altă parte, logica lui Hegel este privită ca logică speculativă, atunci structura fundamentală este silogismul, de vreme ce primul concept real, devenirea şi, ulterior, toate conceptele-sinteză, au forma acestuia, şi anume sunt în sine mediate. Oricum, este cert că Hegel nu porneşte de la judecată, aşa cum făcuse Kant. Dacă ar fi procedat aşa, atunci ar fi trebuit să înceapă cu teoria esenţei, la nivelul căreia se regăseşte forma judecăţii. Însă, în acest context, nu ar mai fi putut ridica

[18] Alexandru Surdu, *Logica clasică şi logica matematică*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1971, p. 36.

[19] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filosofice. Logica*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995, trad. D. D. Roşca, Virgil Bogdan, Constantin Floru, Radu Stoichiţă, p. 336.

[20] Alexandru Surdu, *Logica clasică şi logica matematică*, ed. cit., p. 36.

problema unui început absolut. Prin urmare, Hegel preferă să înceapă cu ființa sau, altfel spus, cu punerea lucrurilor în forma noțiunii (sau a conceptului formal, numit şi concept ca atare). În această situație se dovedeşte că logica lui Hegel are două semnificații paralele: aceea de logică propriu-zisă, adică de tratare a formelor gândirii, dar şi aceea de teorie a ființei, în sensul de teorie asupra realității considerate numai în puritatea sa, ca idee sau ca gând.

2. Structura circulară a logicii speculative

Este un loc comun în logica formală să se considere că, în ceea ce priveşte demonstația sau întemeierea, orice circularitate este vicioasă. Totuşi, când vine vorba despre sistemul filosofic al lui Hegel, este un loc la fel de comun printre exegeți să se considere că acest sistem este interpretabil în termenii unei scheme circulare[21]. O mare parte din răspundere pentru această situație îi revine unuia dintre cei mai cunoscuți exegeți ai operei lui Hegel, şi anume Alexandre Kojève care, în comentariul său la *Fenomenologia spiritului*, acreditează această idee[22]. În afară de caracterul discutabil al asocierii unei reprezentări spațiale – cum este cercul – unei filosofii care se vrea strict conceptuală[23], trebuie să se țină seama de faptul că, în mod firesc, orice justificare circulară este un sofism (*petitio principii*) care presupune ceea ce era de demonstrat; în mod legitim, se pune problema dacă acest lucru invalidează întregul sistem hegelian. În primă instanță, dacă este acceptată afirmația lui Hegel potrivit căreia filosofia trebuie să întemeieze în mod absolut cunoaşterea, prin urmare nu are voie să pornească de la niciun conținut dat din exterior, determinat (rațional) sau nedeterminat (care ține de credință, afectivitate, intuiție etc.), ci trebuie să justifice absolut tot[24], iar acest lucru înseamnă, de fapt, circularitatea cunoaşterii; dacă, mai apoi, se ține cont de faptul că scepticul neagă cunoaşterea în ansamblu tocmai pentru că aceasta nu poate fi întemeiată în mod absolut – el nefiind, de fapt, dispus să accepte nicio întemeire şi găsind în acest lucru pretextul fie pentru a cădea în *ataraxia* (scepticii antici), fie pentru a reduce cunoaşterea la o simplă anexă a acțiunii practice (cum fac pragmatiştii); atunci nu numai pentru Hegel, dar, în general, ideea circularității pare a fi inevitabilă. Acum, nu este absolut obligatoriu ca orice circularitate să fie vicioasă – sau, cel puțin, afirmația contrară ar trebui demonstrată de adepții întemeierii liniare[25], nu pur şi simplu asertată – şi nici nu trebuie să se presupună de

[21] Vezi, de pildă, Michael Kosok, *The Dialectical Matrix*, în *Hegel Studien*, Beiheft 18, Bouvier Verlag, Bonn, 1978, p. 116.

[22] Vezi şi Denise Souche-Dagues, *Le cercle hégélien*, PUF, Paris, 1986, p. 5-6.

[23] Pentru care Hegel însuşi este răspunzător, de vreme ce foloseşte în mai multe ocazii această metaforă a circularității.

[24] G. W. F. Hegel, *Ştiința logicii*, trad. D. D. Roşca, Ed. Academiei Române, Bucureşti, 1966, p. 49 şi urm.

[25] Hegel nu recurge niciodată la acest tip de întemeiere liniară. Vezi şi Michael Kosok, *op. cit.*, p. 120-121.

la bun început că Hegel ar fi intenţionat, prin logica sa, să sfideze principiile şi procedurile logicii clasice. Dimpotrivă, Hegel încearcă să elaboreze o nouă logică, de o cu totul altă factură, care să cuprindă, într-un fel, şi logica formală clasică, dar pe care să o conducă la ultimele consecinţe[26]; ceea ce însamnă, de fapt, nu simpla producere a tuturor formulelor posibile ale unui sistem logic, ci determinarea tuturor formelor pe care le poate lua gândirea în exercitarea ei logică. Pentru că logica lui Hegel este tot formală (ca ştiinţă a formei), dar în sensul că încearcă să justifice toate structurile posibile ale gândirii, nu în sensul că elaborează un sistem al formelor goale. Ceea ce ar însemna că această logică este obligată să întemeieze toate aceste forme, să justifice existenţa lor şi relaţia cu celelalte. Acum, într-o primă interpretare, circularitatea presupune ca orice determinaţie de acest fel a gândirii să se justifice sau să se confirme prin celelalte, şi toate să constituie un sistem care să nu depindă, ca validitate, de ceva exterior. Aceasta ar însemna întoarcerea gândirii asupra ei înseşi şi circularitate, prin contrast cu cei care au încercat să justifice logica prin recursul la aspecte exterioare ei (psihologice etc.). Pentru Hegel, întemeierea absolută înseamnă că nicio determinaţie a gândirii nu este fixată în mod arbitrar drept originară sau incipientă, urmând ca toate să fie deduse din ea. Circularitatea, pe de altă parte, înseamnă că gândirea recurge numai la sine pentru a-şi întemeia propriile sale determinaţii (deci se întoarce asupra ei înseşi), iar nu o simplă *petitio principii*. De fapt, însăşi ideea hegeliană de întemeiere absolută invalidează ideea unei circularităţi vicioase: de vreme ce nu există nicio determinaţie care să fie pusă ca axiomă, nici nu ar fi la ce principiu să se facă apel (*petitio principii* = a implora principiul, în sensul de a face apel la acesta pentru propria sa justificare).

Ideea circularităţii vicioase revine gândirii ca intelect reflexiv care, pentru a cunoaşte, face apel la reprezentare[27]. Aceasta înseamnă că intelectul fixează un obiect exterior al gândirii, iar gândirea este o formă care se aplică acestui obiect pe care urmăreşte să-l dezvăluie[28]. Totuşi, pentru a întemeia o astfel de cunoaştere, gândirea fie are nevoie de anume propoziţii de bază, care sunt absolut certe şi nemijlocit evidente, deci nedemonstrabile, sau nu au nevoie să fie demonstrate, fie procedează pragmatic, având ca scop nu adevărul, ci reuşita. În al doilea caz nu există, propriu-zis, cunoaştere; în primul, este vorba despre cunoaştere propriu-zisă, însă aceasta este dogmatică. Acum, logica intelectului reflexiv trebuie să furnizeze un set de forme şi structuri care să configureze într-un anume fel această cunoaştere dogmatică, şi anume, să permită ca, pornind de la propoziţiile de bază, cu ajutorul deducţiei logice, să fie elaborate alte propoziţii despre realitatea exterioară; acesta este sistemul ştiinţei sau, cel puţin, singura perspectivă epistemologică la care Hegel ar fi putut avea acces în perioada în care a trăit.

[26] Denise Souche-Dagues, *op. cit.*, p. 10.

[27] *Ibidem*, p. 11.

[28] Ceea ce, pentru Hegel, înseamnă că gândirea se repede asupra obiectului ca asupra unei redute, cu săbii şi sulițe, pentru a o cuceri.

Acum, circularitatea vicioasă nu ar mai fi putut întemeia judecăţile ştiinţifice, pentru că s-ar fi ajuns la explicarea anumitor fenomene prin ele însele. Intelectul reflexiv nu poate accepta circularitatea tocmai pentru că, în cazul său, gândirea nu se raportează numai la sine, ci mereu la ceva exterior, ceea ce revine la a spune că logica intelectului reflexiv nu are ca scop elaborarea şi justificarea determinaţiilor gândirii, ci aplicarea unor forme şi formule. Dacă intelectul „ar vrea" să justifice prin ele însele determinaţiile sale, s-ar vedea mereu pus în faţa provocării sceptice: nu ar putea să găsească un punct ferm de la care să pornească deducţia liniară a formelor sale. Gândirea speculativă, pe de altă parte, are drept scop tocmai determinarea tuturor formelor ideii fără recurs la nimic exterior; prin urmare, gândirea trebuie să se justifice pe sine pornind de la absenţa oricărei determinaţii arbitrar fixate – ceea ce se şi petrece în logica lui Hegel, această absenţă a oricărei determinaţii fiind chiar fiinţa, sau, din punct de vedere logic, constatarea pe care „o face" gândirea că trebuie să pornească de la ea însăşi (punerea fiinţei ca formă a tot cea ce este, faţă de punerea neantului, aşa cum fac sofiştii sau scepticii), adică, din punctul de vedere al conţinutului, de la absenţa oricărei determinaţii (nimicul). Ceea ce înseamnă că circularitatea este stabilirea determinaţiilor ideii fără a privilegia pe vreuna dintre ele prin recursul numai la idee, adică prin recursul exclusiv la raportarea sau mărginirea cu sine a gândirii. Aceasta este, într-o primă formă, semnificaţia cercului speculativ.

În primul rând, faţă de circularitatea vicioasă, circularitatea speculativă nu presupune mişcarea infinită. În cazul celei vicioase, întemeierea unui sistem printr-o determinaţie care se află dedusă ulterior în acel sistem duce la o mişcare infinită, de permanentă căutare a temeiului. Aici este importantă diferenţa pe care o face Hegel între infinitul cantitativ şi cel calitativ[29]. Fiecare dintre determinaţiile ideii închide în sine toată ideea, o *parcurge*, deci are caracteristica totalităţii sau a infinităţii calitative. Mai exact, este ideea determinată într-un anume fel (deci calitativ). Acum, în logică, determinaţia ideii trebuie să se realizeze sub toate aspectele acesteia. Aceasta nu înseamnă, însă, că prin toate se înţelege un anume număr de determinaţii: numărarea categoriilor ideii este irelevantă, deoarece presupune o determinare numerică, cantitativă, a totalităţii ideii. Or, totalitatea ideii nu este una cantitativă, care să includă un număr anume de determinaţii. Deci, a număra categoriile logicii hegeliene înseamnă a reduce totalitatea ideii logice la una dintre determinaţiile sale, şi anume la cea cantitativă, numerică. Ideea nu include un număr de determinaţii, pentru că aceasta presupune că fiecare determinaţie a ideii este un unul; ceea ce nu este cazul, de vreme ce fiecare determinaţie a ideii o include pe cea anterioară. Astfel, dacă se are strict în vedere marea triadă fiinţă-esenţă-concept, acestea nu sunt trei determinaţii, ca şi cum fiecare ar fi un unul izolat care se adună cu celelalte. Relaţia dintre ele este de dezvoltare, nu de alăturare care să permită numărarea. Acelaşi lucru este valabil şi

[29] Denise Souche-Dagues, *op. cit.*, p. 26. Discuţia despre infinitatea cantitativă apare la Hegel în *Ştiinţa logicii*, ed. cit., p. 213 şi urm.

pentru celelalte categorii ale logicii hegeliene. Acum, circularitatea vicioasă înseamnă repetarea aceleiaşi mişcări de un număr infinit de ori. Circularitatea speculativă nu presupune nicio repetiţie, ci doar o circumscriere a ideii sub un anume aspect, precum şi o circumscriere sau cuprindere a tuturor[30] aspectelor ideii în forma ei cea mai proprie (ideea absolută).

În al doilea rând, ideea circularităţii logicii se vădeşte prin raportul care se stabileşte între mijlocire şi nemijlocire. Dezvoltarea ideii porneşte de la nemijlocirea absolută: fiinţa. Aceasta trece în nimic, iar apoi urmează conceptul lor, devenirea care, din punct de vedere constructiv, nu are încă forma medierii, dar, din punct de vedere structural, este o primă afirmare a medierii (adică a formei de tip silogistic). Apoi, devenirea este iar pusă ca nemijlocire: fiinţa determinată; şi procesul se reia. Ceea ce are două consecinţe importante cu privire la natura circularităţii speculative: ideea revine mereu de la mijlocire la nemijlocire, până la momentul în care procesul logic se încheie şi punerea ideii (determinate într-un anume fel) ca nemijlocire înseamnă ieşirea ei în natură[31]. Mai exact, dacă, de pildă, punerea devenirii ca nemijlocire nu conduce la părăsirea nivelului logic[32], punerea ideii absolute ca nemijlocire duce la ieşirea acesteia în natură[33]. Hegel numeşte această trecere – este vorba despre conceptul hegelian de trecere, adică dispariţie nemijlocită în altul (vezi şi prezenta lucrare, capitolul al doilea, paragraful al doilea) – „începutul unei alte sfere şi ştiinţe”[34]. A doua conscinţă importantă este aceea că ideea revine mereu la formele ei, conceptul, diviziunea originară şi sinteza absolută; ceea ce înseamnă că fiecare trecere de la o triadă la alta este o reinstituire a acestor forme; aceasta revine la a spune că există o circularitate formală a logicii hegeliene, de vreme ce, pe fiecare treaptă, se realizează o revenire la formele respective. Acest lucru nu se petrece, de pildă, în logica clasică (interpretată speculativ). Astfel, diferenţa dintre noţiune, judecată şi silogism, pe de o parte, şi concept, diviziune originară şi sinteză absolută, pe de altă parte, este că de la silogism nu se revine niciodată la nemijlocirea noţiunii, chiar dacă o interpretare speculativă a acestor forme pune în evidenţă legătura dintre ele (noţiunea este nemijlocirea universalului abstract, judecata este reflexia în sine a acestei noţiuni prin care ea se determină ca esenţă, iar silogismul este întemeierea sau mijlocirea acestor momente ale noţiunii puse ca subiect sau fiinţă şi ale determinaţiei puse ca esenţă). În logica speculativă, fiecare categorie-sinteză este pusă din nou ca nemijlocire, ceea ce echivalează cu o revenire a gândirii la forma sa iniţială, deci cu o circularitate. Acesta este, de fapt, conceptul circularităţii speculative, care este o circularitate formală. Aceasta în sensul că ideea revine mereu la forma sa, şi anume la forma medierii care, în final, se dovedeşte a fi exact ideea, adică forma logică

[30] Acest termen nu are sens cantitativ; este vorba, din nou, nu de a număra determinaţiile ideii, ci de a le cuprinde, ca momente ale dezvoltării, în ideea absolută.

[31] Ieşirea în natură înseamnă viaţă. Vezi şi Johann Eduard Erdmann, *op. cit.*, p. 246.

[32] Ideea iese în altul, în ceva diferit în mod fundamental, în natură. Vezi şi *ibidem*, p. 251-252.

[33] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filosofice. Logica*, ed. cit., p. 348.

[34] Idem*, Ştiinţa logicii.,* ed. cit., p. 844.

mediată în sine. Ceea ce dovedeşte, de fapt, că peste tot în logică este vorba numai despre idee dată sub diverse determinaţii. Cu alte cuvinte, circularitatea înseamnă că ideea, determinată ca absolută, cuprinde toate momentele sale, cărora le-a stat ca temei nemijlocit şi prin care ea însăşi s-a întemeiat. Din acest punct de vedere, fiecare determinaţie conceptuală se sprijină pe idee ca pe natura sa, dar este şi un temei pentru ideea absolută, de vreme ce aceasta din urmă este dedusă din fiecare dintre determinaţiile sale.

3. Deducţia categoriilor

Deşi, printre exegeţi, nu este general acceptată teza că în logica lui Hegel este vorba despre categorii[35], totuşi conceptele întrebuinţate de filosoful german au multe în comun cu cele aristotelice sau kantiene. De fapt, originea lor pare a fi tot în *Sofistul* lui Platon – genurile supreme –, dar înrudirea cu conceptele elaborate de Aristotel şi Kant nu poate fi contestată din mai multe motive. Astfel, categoriile realizează o unitate, sub diverse forme, a gândirii cu fiinţa, ceea ce corespunde, de altfel, tezei hegeliene privitoare la relaţia dintre conceptele obiective şi conceptele reflexiei. Diferenţa constă în faptul că Hegel le va considera pe acestea doar etape în cadrul aceleiaşi dezvoltări, criticând faptul că predecesorii săi le-au conceput în separaţia lor. De altfel, categoria reprezintă conceptul de bază al noii ştiinţe a logicii, concept prin care se împlineşte intenţia kantiană de a elabora o logică în cadrul căreia nu se mai face referire doar la formele logicii tradiţionale, şi anume noţiune, judecată şi silogism[36]. Termenul german folosit este *Denkbestimmungen*, o traducere literală fiind aceea de „determinaţii ale gândirii" sau, ceva mai elegant în limba română, „determinaţii conceptuale", care înseamnă determinaţii de natura gândului. Este semnificativ faptul că Hegel nu utilizează termenul de origine greacă *Kategorie*; oricum, conceptul hegelian de determinaţie conceptuală (care va fi folosit, în această lucrare, ca sinonim al categoriei) are aspecte comune cu categoria aristotelică şi kantiană, fără a se reduce la semnificaţia acestora[37].

---

[35] Eugène Fleischmann, în *La science universelle ou la logique de Hegel*., Plon, Paris, 1968, p. 28, consideră ca nu este vorba despre categorii, ci despre determinaţii conceptuale. Gadamer, în *op. cit.*, p. 227, apreciază că determinaţiile conceptuale sunt acelaşi lucru cu categoriile, şi la fel face J. N. Findlay, în *Hegel. A Re-Emanination*, George Allen & Unwin Ltd., London, 1958, p. 151. William Maker, *op. cit.*, p. 273, consideră că termenul „categorie" este impropriu folosit în cazul logicii lui Hegel. Johann Eduard Erdmann, *op. cit.*, p. 5, apreciază că este vorba numai despre o aproximare a ideii aristoteliciene de categorie. André Doz, în *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, Vrin, Paris, 1987, p. 27, exprimă rezerve în ceea ce priveşte utilizarea acestui termen, atrăgând atenţia că există diferenţe faţă de Aristotel şi Kant; totuşi, autorul francez păstrează acest termen ca atare. Nicolai Hartmann, în *Die Philosophie des deutschen Idealismus,* Walter de Gruyter, Berlin, 1974, p. 363 şi urm., foloseşte sintagma de „categorii ale absolutului" pentru determinaţiile conceptuale.

[36] Vezi şi Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 226.

[37] Cf. John Grier Hibben, *Hegel's Logic: An Essay in Interpretation*, Batoche Books Limited, Ontario, Canada, 2000, p. 10. Hibben crede că, de fapt, categoria hegeliană înseamnă numai predicaţie, ceea ce Hegel a respins în mai multe rânduri. Potrivit lui Johann Eduard Erdmann, *op. cit.*, p. 6, categoriile sunt relaţii ale raţiunii, nu concepte ale intelectului, cum se petrece la Kant.

Dincolo de a considera că filosofia lui Hegel este o metafizică a spiritului absolut, aşa cum au făcut mulţi interpreţi, aceasta poate fi considerată drept o tentativă de elaborare a unui sistem de categorii[38]. Logica speculativă, care porneşte de la conceptul de categorie, nu mai este doar o logică formală în accepţiunea clasică a termenului. Dimpotrivă, în această logică speculativă categoriile nu sunt numai determinaţii formale ale gândirii, ci concepte prin care realul este constituit, fiind puse în legătură cu conceptele pure ale reflexiei[39] – pe care Kant le scosese afară din tabla categoriilor, considerându-le amfibolice. De fapt, aici Hegel pare că vrea să revină la vechea semnificaţie a formei aristotelice, aşa cum apare aceasta în *Metafizica*. În plus, caracteristic pentru deducţia categoriilor este faptul că procesul de dezvoltare a ideii pure din logică nu face uz decât de concepte determinate şi de semnificaţia lor strict logică, fără a recurge – în afara unor adăugiri pe care Hegel le face ulterior, pe parcursul prelegerilor sale sau pentru a facilita accesul la tezele sale – la nimic care să ţină de reprezentare, imaginaţie sau intuiţie[40]. Prin urmare, categoriile sau determinaţiile conceptuale sunt strict de natura gândirii. Întrucât sunt concepte logice, categoriile sunt, în mod necesar, universale –, Hegel se înscrie aici în tradiţia aristotelică. Ceea ce înseamnă că ele au forma gândului, iar nu forma intuiţiei sau a sensibilităţii, care este individualul[41]. Fiecare categorie este o specificare mai exactă a conceptului luat în accepţiune generală. În plus, ordonarea acestor categorii este gradată, fiecare dintre ele aducând cu sine o determinare mai adecvată a întregului sistem; în plus, cu fiecare categorie sistemul creşte din punctul de vedere al completitudinii şi adevărului[42].

În primul rând, tentativa lui Hegel de a elabora o deducţie a determinaţiilor logice ale ideii porneşte de la convingerea că există posibilitatea unei reconstrucţii raţionale a realului, a ceea ce este dat, în primă instanţă prin transformarea acestui dat în fapt al conştiinţei, sau fapt al experienţei[43]. Faţă de determinaţiile vechii metafizici, care erau luate ca absolut independente şi indiferente de orice subiect cunoscător, Hegel, urmându-l pe Kant, consideră că acestea ţin, în primul rând, de un subiect. De altfel, este vorba de determinaţii obiective şi subiective luate în pura lor esenţialitate, fără recurs la nicio altă determinaţie (la fel ca mai sus, care să aparţină sensibilităţii, credinţei etc.). În plus, dacă logica speculativă rezultă din reevaluarea proiectului kantian al unei logici transcendentale[44], atunci conceptele

[38] Terry Pinkard, *Hegel's Idealism and Hegel's Logic*, în Robert Stern (editor), *G. W. F. Hegel. Critical Assessments*, vol. III, *Hegel's Phenomenology of Spirit and Logic*, Routledge, London, 1993, p. 479.

[39] Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 226.

[40] John W. Burbidge, *op. cit.*, p. 94.

[41] Errol E. Harris, *An Interpretation of the Logic of Hegel*, University Press of America, Lanham, 1983, p. 32-33.

[42] *Loc. cit.*

[43] Klaus Hartmann, *op. cit.*, p. 244.

[44] Thomas E. Wartenberg, *Hegel's Idealism: The Logic of Conceptuality*, în *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, 1993, p. 114-115.

celei dintâi trebuie să servească la determinarea *a priori* a obiectelor. Kant consideră însă că garanția caracterului obiectiv al categoriilor este dată de demonstrația faptului că acestea reprezintă condiții de posibilitate a experienței. Hegel, pe de altă parte, are în vedere categoriile ca determinații strict logice a căror necesitate – şi implicit obiectivitate – este dată de faptul că sunt condiții ale determinării ideii şi sub alte categorii: nimic nu poate lipsi din lanțul deductiv fără ca acesta să nu îşi piardă cu totul legitimitatea. Prin urmare, o categorie se stabileşte *a priori*, fără niciun fel de recurs la experiență sau la posibilitatea acesteia[45]. Dacă în primele două părți ale logicii, în teoria ființei şi teoria esenței, determinațiile conceptuale sau categoriile erau tot atâtea condiții pentru ca gândirea să poată reflecta asupra obiectului său (dat fie nemijlocit, ca ființă, fie reflectat, ca esență), acum, în teoria conceptului, sunt expuse determinațiile conceptuale în calitate de condiții de posibilitate pentru ca gândirea să poată reflecta nu asupra obiectelor ei, ci asupra propriului ei mod de exercitare, adică asupra propriilor sale categorii, expuse în primele două secțiuni[46]. În plus, ceea ce îl desparte pe Hegel de Kant, în această privință, este faptul că celebrul său predecesor plasează conceptele în spațiul subiectivității şi le lipseşte pe acestea de dimensiunea lor obiectivă[47]. Astfel, sensul pe care Kant îl dă conceptului nu este acela de entitate care ține de spațiul logic, ci de entitate mentală, cu oarecare nuanțe subiective, dacă nu chiar psihologizante, în sensul că determinațiile la care se referă par a fi, de fapt, stări mentale ale unui subiect[48]; în acest context, Kant operează la un nivel pe care Hegel l-ar vedea ca ținând de logica subiectivă, deci lipsit de obiectivitate. În al doilea rând, determinațiile conceptuale sau categoriile sunt elementele prin care reconstrucția datului este realizată, dar, din nou, în pura sa esențialitate. Toate acestea trebuie integrate într-un sistem care să dea seama de real, să-l reproducă pe baza unei scheme[49]. O astfel de schemă se bazează pe ideea că toate determinațiile – ale experienței, ştiinței, religiei, filosofiei etc. – pot fi reduse la propria lor esențialitate şi revendicate de logică. Evident, odată eliberate de orice element străin de gândire, aceste determinații urmează a fi integrate într-un sistem care, evident, nu mai trebuie să răspundă niciunei exigențe exterioare, ci numai exigenței interioare de a fi consistent cu sine însuşi. Cu alte cuvinte, Hegel nu este preocupat de faptul că logica sa se poate aplica sau nu la ceva, atâta vreme cât ea satisface criteriile rațiunii[50]. De fapt, nici nu se mai pune explicit problema posibilității aplicării acestei logici, ci cea a posibilității deducerii determinațiilor naturii şi ale

[45] Terry Pinkard, *op. cit.*, p. 481. Pinkard consideră că semnificația principală a categoriilor este una transcendentală, apropiindu-l prea mult pe Hegel de Kant.

[46] *Ibidem*, p. 484.

[47] Thomas E. Wartenberg, *op. cit.*, p. 115.

[48] Thomas E. Wartenberg, *op. cit.*, p. 116.

[49] Klaus Hartmann, *op. cit.*, p. 244. Ideea unei logici dialectico-speculative ca sistem al determinațiilor care reproduc realul se regăseşte şi la Alexandru Surdu, *Introducere*, în Ludwig Wittgenstein, *op. cit.* Vezi şi prezenta lucrare, Capitolul I, p. 18, nota 1.

[50] Klaus Hartmann, *op. cit.*, p. 245.

spiritului din cele logice. Aici se va regăsi teza obiectivării ideii şi a determinaţiilor acesteia asupra căreia vom insista în paragraful care urmează. Revenind, trebuie spus că logica lui Hegel, luată în accepţiunea de teorie a categoriilor, are în vedere punerea în evidenţă a relaţiilor care se stabilesc între aceste determinaţii ale conceptului, în vederea reconstruirii sau reproducerii realului[51]. Evident, această reconstrucţie trebuie să ţină cont de experienţă, ştiinţă, intuiţie, sensibilitate, dar nu întrucât acestea ar fi ceva gata fixat care poate furniza criterii de acceptabilitate pentru sistemul conceptual; dimpotrivă, determinaţiile de acest fel trebuie puse în acord cu acelea ale conceptului, arătându-se cum anume ele pot fi integrate în sistemul filosofiei pornind de la cele logice. Pe scurt, trebuie pus în evidenţă modul în care realul se adecvează la idee sau, viceversa, modul în care ideea se concretizează în realitate.

Trebuie, deci, avute în vedere două aspecte: primul, faptul că Hegel îşi întemeiază proiectul de deducţie a categoriilor pe ideea unităţii dintre fiinţă şi gândire; al doilea, că semnificaţia pe care o dă conceptului de categorie – sau determinaţie conceptuală – este nu numai una logică, ci şi apropiată de ontologie. Ceea ce, de altfel, pentru Hegel nu era dificil de făcut, de vreme ce el identifică aceste două discipline filosofice. În acest context, pe de o parte, determinaţiile conceptuale (categoriile) vor fi considerate ca dezvoltându-se din interior, din conceptul abstract al fiinţei, ca puncte de vedere sau poziţii ale gândirii care câştigă şi o dimensiune constructivă, ontologică[52]. În al doilea rând, urmând maniera aristotelică de a caracteriza categoriile – ca moduri în care fiinţa se spune –, Hegel va considera că fiecare categorie este un mod în care fiinţa se adecvează la gândire. Aceasta în sensul că orice tentativă de a gândi fiinţa, de a o determina se înfăptuieşte sub forma unei anume categorii, fiind, în acelaşi timp, şi o determinare a fiinţei, dar şi o depăşire a caracterului imediat al acesteia. Deci, pentru gândire, fiecare moment al său va fi avut în vedere în sensul unei coincidenţe cu fiinţa sau în sensul unei determinări a fiinţei plasată într-un sistem al determinaţiilor care are ca finalitate completa determinare a fiinţei, pusă iniţial ca nemediată. Deci, fiecare categorie dedusă în cadrul sistemului logic va reprezenta un mod al identităţii dintre gândire şi fiinţă[53]. Totuşi, există o excepţie: identitatea gândirii cu fiinţa nu este pusă ca presupoziţie la începutul logicii. Astfel, începutul care nu are caracterul de presupoziţie nu asertează nici identitatea şi nici diferenţa dintre gândire şi fiinţă, ci numai faptul că nici identitatea şi nici diferenţa nu pot fi luate ca presupoziţie. Acesta este caracterul nedeterminat al fiinţei, la care se referă Hegel. De aici porneşte deducţia categoriilor, care sunt determinări succesive ale acestei unităţi a gândirii cu fiinţa. Statutul acestora trebuie, însă abordat cu prudenţă, categoriile sau determinaţiile conceptuale nefiind raportate la vreun obiect exterior lor; dacă Hegel ar fi procedat astfel, el ar fi revenit la modelul

[51] *Loc cit.*
[52] *Ibidem*, p. 247.
[53] *Loc. cit.*

gândirii comune, care ia obiectele ca date, în prealabil, în intuiție. Prin urmare, sistemul categoriilor nu poate fi considerat ca stând pentru ceva exterior sieşi[54]. Cu alte cuvinte, spre deosebire de conceptele altor tipuri de logică, categoriile nu se referă sau nu descriu ceva din afara lor. Iar aceasta nici în sens ontologic, adică nu sunt determinații ale obiectului în sine care să fie indiferente față de subiect, dar nici în sensul logicii transcendentale, ca determinații care să aparțină numai intelectului şi să nu aibă nimic în comun cu lucrul în sine[55]. În mod sigur însă, nu este vorba despre categorii ca forme goale, mai cu seamă că una dintre pretențiile cele mai importante ale lui Hegel este aceea că el nu intenționează să accepte ideea că logica este doar un sistem al gândirii considerată ca formă goală care se aplică în mod exterior obiectului[56]. Totuşi, categoriile logicii hegeliene sunt lipsite de conținutul care ar trebui să le umple din exterior. Această manieră oarecum neclară de explicare a naturii categoriilor ascunde, de fapt, tot teza potrivit căreia, în logică, gândirea are de-a face numai cu sine; prin urmare, categoriile nu sunt decât moduri prin care gândirea se determină pe sine[57].

[54] William Maker, *op. cit.*, p. 273.
[55] *Ibidem*, p. 174.
[56] G. W. F. Hegel, *Ştiința logicii*, ed. cit., p. 26.
[57] William Maker, *op. cit.*, p. 274. Autorul american apreciază că aceste categorii sunt categorii pure ale gândirii şi că Hegel nu ia în considerare tentația gândirii comune de a considera că acestea trebuie aplicate la un obiect exterior.

EVOLUȚIA CONCEPȚIEI LUI CHARLES SANDERS PEIRCE DESPRE TEORIA CATEGORIILOR

TITUS LATES[1]

Abstract: Charles Sanders Peirce was influenced by Schiller and Kant in elaborating his theory of categories, and he followed a path starting from a combinatorial game to the discovery of a logical necessity that reigns over the trichotomy of conceptions. This approach gradually distanced Peirce's views on logic from those of Kant, as he criticised dogmatism and transcendentalism and concluded that a deduction of categories is not necessary. Giving up introspection, Peirce investigated hypothesis, induction, abstraction, generalization, impression and intuition as processes needed for inquiring into the categories. In the end, he found three universal and necessary conceptions – the reference to a ground (quality), the reference to a correlate (relation), and the reference to an interpretant (representation) – between the unity of being and the manifold of substance. After Peirce defined phenomenology, or phaneroscopy, the three categories were invariably named firstness, secondness and thirdness.

Keywords: categories, deduction, induction, abstraction, *ground*, quality, relation, representation.

Primul loc în care Peirce pare a încerca o abordare în diferite moduri – psihologic, logic, metafizic, teleologic şi epistemologic – a categoriilor îl găsim în carnetul său de meditații intime, *Private Thoughts principally on the conduct of life*[2], unde apare într-o însemnare din anul 1857 următoarea schemă lipsită de orice comentariu:

Facultate		EU	Rațiune Luptă	Bine	Iubire de Ordine	Unitate	Realitate	Permanență
Impuls	Suflet	TU	Afecțiune Iubire	Frumos	Iubire de Om	Totalitate	Limitație	Cauzalitate
		EL	Senzație Speranță	Adevăr	Iubire de Lume	Pluralitate	Negație	Comunitate

[1] Cercetător ştiinţific gr. III, Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru" al Academiei Române, Bucureşti.

[2] MS 55; *apud.* W1, p. 4. Sigla W 1 se referă la *Writings of Charles Sanders Peirce: a cronological edition*, vol. 1, edited by Max H. Fisch, Christian J. W. Kloesel and Nathan Houser, Bloomington, Indiana University Press, 1982. Sigla CP se referă la *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 8 vols., ed. by C. Hartshorne and P. Weiss (vols. 1-6) and A. W. Burks (vols. 7, 8), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1931-1958; cifrele indică numărul volumului şi al paragrafului. Sigla MS se referă la manuscrisele lui C. S. Peirce.

În acest loc apar pentru întâia dată şi categoriile kantiene, care în această primă etapă sunt grupate după „protocategoriile" schilleriene (EU, TU, EL).

Primul lucru care ne atrage atenţia este absenţa celor trei categorii ale modalităţii – posibilitate/imposibilitate, existenţă/non-existenţă, necesitate/contingenţă –, ceea ce ar putea indica faptul că Peirce începuse deja să pună la îndoială tabla categoriilor kantiene, decelând, probabil, o redundanţă suspectă între posibilitate şi contingenţă sau între imposibilitate şi non-existenţă.

Urmărind cele trei clase de categorii preluate de la Kant, mai putem observa că Peirce este de acord cu Kant în privinţa categoriilor cantităţii şi calităţii, considerând Totalitatea ca produs al combinării Relaţiei şi Negaţiei. Kant remarca în *Critica raţiunii pure* că cea de-a treia categorie din fiecare dintre cele patru clase de categorii rezultă din combinarea celei de-a doua cu prima. Peirce reia această idee când îşi concepe propria triadă, ridicând treptat remarca lui Kant la rangul de principiu fundamental care defineşte natura însăşi a categoriilor.

Peirce se opune lui Kant în privinţa categoriilor Relaţiei. Suprimă din această clasă, în primul rând, forma dihotomică a prezenţei categoriilor. Dihotomia Inerenţă şi Subzistenţă, reluată de Kant şi sub forma *substantia et accidens,* este păstrată sub forma categoriei de Permanenţă. Dihotomia Cauzalitate şi Dependenţă (cauză şi efect) este redusă la Cauzalitate. De asemenea, observăm că poziţia a treia este rezervată Cauzalităţii, iar nu Comunităţii. Raţionamentul schimbării poziţiei nu este clar, dar ar putea să aibă legătură cu ideea determinismului, asupra căreia Peirce era aplecat în aceeaşi perioadă.

La fel de neclară rămâne asocierea Unităţii, Realităţii şi Permanenţei cu EU, şi a Pluralităţii, Negaţiei şi Comunităţii cu EL. Este clar însă că la Schiller cele două domenii sunt diametral opuse, prin urmare ar rezulta că primele categorii aparţin ordinului formal unificator, iar celelalte ordinului material diversificator.

Această primă etapă de analiză combinatorică a categoriilor kantiene (după triada schilleriană) îi oferă lui Peirce prilejul de a instaura un primat epistemologic asupra consideraţiilor metafizice şi psihologice, pregătind o primă cotitură importantă în descoperirea categoriilor.

O altă încercare de combinare a categoriilor o întâlnim într-un mic pasaj dintr-un manuscris intitulat *New Names and Symbols for Kant's Categories* (21 mai 1859)[3]. Putem observa, aici, o adevărată răsturnare a tablei kantiene. Întâi de toate este semnificativă modificarea numelor a trei dintre cele patru clase de categorii. Cantitatea este înlocuită cu Lucrul (poate chiar după o sugestie a lui Kant din *Critica raţiunii pure*, B 114). De altfel, Peirce va mai critica noţiunea de cantitate, spunând că ea merită la fel de bine şi numele de calitate[4]. Relaţia devine Dependenţă, încercând prin aceasta să pună la îndoială caracterul dihotomic al celor trei categorii ce aparţin respectivei clase kantiene. Faptul înlocuieşte

[3] *Apud* M. G. Murphey, *The development of Peirce's philosophy*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1993, p. 34.

[4] W 1, p. 251-253.

Modalitatea, vehiculând mai bine gradul de realitate al judecăților, evaluat de cele trei categorii – Posibilitate, Actualitate şi Necesitate şi aici dispare prezentarea dihotomică kantiană). Peirce modifică, de asemenea, succesiunea ultimelor trei triade categoriale.

În această etapă de combinare a categoriilor, ele sunt grupate după trei stadii conceptuale: Simplicitate, Pozitivitate şi Perfecțiune. Nu este sigur de unde a preluat Peirce aceste trei stadii. E posibil chiar să fi fost influențat de textul lui Kant, dar nu e exclusă influența lecturilor din Hegel, Aristotel ş.a.

Putem să ne facem totuşi o imagine aproximativă despre semnificația celor trei stadii. Legătura dintre simplicitate şi negație este bazată chiar pe mențiunea din manuscrisul lui Peirce, care a însoțit şi apoi a şters numele acestui stadiu: Nulitate (*Nullity*)**.** De asemenea, adjectivul *null* este utilizat în diverse locuri pentru a califica primul stadiu[5]. Categoria unității şi cea a cantității sunt definite ca "negative of number", respectiv "negative of dependence". Stadiul nul al Calității este definit ca fiind acea calitate care nu există ca şi calitate pozitivă, este o calitate non predicată, pură, simplă calitate[6].

Stadiul simplicității sau nulității este deci cel al unei *abstractizări virtuale***.** Deducem de aici că nulitatea indică o stare de non-concretizare care se aplică tuturor categoriilor de la acest nivel. Legătura dintre acest stadiu şi categoria negației este oarecum privilegiată față de celelalte categorii aşa-zis simple, deoarece negația aparține clasei calității şi o putem considera în spirit aristotelician, după care toate categoriile sunt calități sau predicamente. Această legătură privilegiată cu stadiile o putem regăsi şi în celelalte categorii ale calității.

Stadiul pozitivității este cel al concretizării sau realizării. În cadrul acestei clase, calității îi corespunde afirmația, pe care Kant o numeşte „realitate" şi o aşază în prima poziție, iar Peirce i-o acordă pe cea de-a doua. Stadiul pozitivității mai este numit şi stadiul lui „mai mult sau mai puțin", aşa cum apare în definiția afirmației sau a cauzalității. Este stadiul materiei, al echilibrului variabil caracteristic întregii experiențe. Este mediul dintre două extreme.

Stadiului perfecțiunii îi corespunde dintre toate categoriile calității Infinitatea (*Infinity*), care înlocuieşte limitația kantiană. Diferența dintre negație şi limitație la Kant ținea de diferența dintre cele două propoziții:

„Sufletul nu este muritor."

„Sufletul este non-muritor."

În primul caz negația exclude sufletul din sfera extensiei predicatului muritor, iar în cel de-al doilea caz sufletul aparține sferei infinite care se găseşte în afara predicatului muritor[7]. Pentru Peirce este uşor de înțeles că infinitatea reprezintă stadiul perfect al unei calități, ceea ce nu e cazul limitației. El pare a

[5] W 1, p. 38.

[6] WMS 12; MS 921.48, *apud* A. De Tienne, *L'analytique de la répresentation chez Peirce: la génèse de la théorie des catégories*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1996, p. 53.

[7] Kant A72, B97; CP 2.376, 2.379, 2.381.

defini limitația ca inversul unei calități pozitive (realitate sau afirmație), în timp ce infinitatea este prezentată ca inversul negației acestei calități. Or, pentru Peirce, inversul unei calități pozitive realizate face parte din aceeași calitate, de unde limitația se confundă cu a doua categorie a calității, marcată de pecetea lui „mai mult sau mai puțin". Infinitatea este în acest caz mai potrivită pentru a caracteriza al treilea stadiu[8].

În ce fel se ajunge de la primul stadiu la al treilea stadiu sau cum se combină stadiile 1 şi 2 ca să rezulte al 3-lea? Pentru a răspunde la această întrebare, putem compara modul în care apare această combinare la Kant şi la Peirce. Ne putem, de asemenea, aminti cazul triadei EU, TU, EL, unde am constatat că TU nu se reduce la simpla conjuncție dintre EU şi EL.

Kant, în *Critica rațiunii pure*, expune o concepție teleologică care poate fi constatată şi la Peirce, când la sfârşitul lui 1857 asocia pe EU ideilor abstracte, pe EL percepției concrete, iar pe TU rezultatului întâlnirii lor în gândire. În *Critica rațiunii pure*, Kant se referă, de asemenea, la relația dintre categoriile calității. Putem observa şi aici o posibilă asemănare cu concepția despre stadiu a lui Peirce, în felul în care este prezentată relația dintre negație şi realitate (afirmație, la Peirce). Gradația categorială de la Peirce poate fi regăsită, la Kant, prin folosirea noțiunii de *quantum*. La Kant însă, combinarea categoriilor are un aspect de amestec. La Peirce dimpotrivă, nu este permis amestecul. Dintr-un „amestec" între negativ şi afirmativ, de exemplu, nu ar putea rezulta infinitul, ci doar o modificare în distribuția lui „mai mult sau mai puțin". Simplicitatea denotă absența oricărei experiențe, în timp ce Perfecțiunea denotă o experiență saturată de ea însăşi într-o asemenea măsură încât este de nerealizat. Deşi diametral opuse, simplicitatea şi perfecțiunea prin acest refuz al realului / realizatului / experienței se aseamănă.

Care este însă legătura dintre cele trei stadii – Simplicitate, Posibilitate şi Perfecțiune – şi protocategoriile pronominale EU, TU, EL?

Autori precum Murphey[9], care au neglijat influența lui Schiller asupra lui Peirce, au luat în considerare aceeaşi sursă – Kant – pentru elaborarea triadei categoriale la Peirce şi au asociat în final Simplicitatea cu EL, Posibilitatea cu TU şi Perfecțiunea cu EU. În acest caz, singura problemă care rămâne este aceea de a studia doar modificările care au intervenit în schemele lui Peirce, în care acesta a încercat o analiză combinatorică a categoriilor kantiene. Putem remarca astfel că, în schema din 1857[10], lui EU sau Simplicității îi sunt asociate categoriile de Unitate, Realitate şi Permanență. Dintre acestea, doar categoria de Unitate se va regăsi pe aceeaşi poziție în schema din 1859, Realitatea va fi asociată cu Pozitivitatea, iar Permanența cu Perfecțiunea ş.a.m.d.

[8] W 1, p. 41-43.

[9] M. G. Murphey, *The development of Peirce's philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1961.

[10] W 1, p. 4.

De Tienne[11] este însă de părere că cele două triade nu trebuie să fie confundate. Acceptând echivalența stadiu≡triadă pronominală, apar într-adevăr probleme în ce privește combinarea categoriilor.

În prima etapă, Peirce a pus accentul pe TU ca rezultat al combinării dintre TU şi EL, în timp ce în a doua etapă accentul este pus pe Perfecțiune, ca rezultat al combinării dintre Simplicitate şi Pozitivitate. Trebuie să acceptăm că resortul celor două tipuri de combinări este diferit, deoarece orice încercare de echivalare (fie a lui EU cu Simplicitatea, fie a lui EU cu Perfecțiunea ş.a.m.d.) face imposibilă orice logică în combinarea categoriilor. Diferența dintre cele două triade transpare însă chiar din textele lui Peirce, din faptul că el însuşi a încercat să le *armonizeze*[12]. Încercarea este prețioasă întrucât, odată cu aceasta, a încercat să descopere condițiile creației.

Inițial, Peirce priveşte cele trei categorii EU, TU, EL ca lumi complet diferite, luându-şi tot felul de precauții în legătură cu modul în care poate fi modificată conştiința. Textul I, *IT and THOU: A Book giving Instruction in some of the Elements of Thought*, este revelator în acest sens[13].

Pe parcurs însă, interesul lui Peirce se îndreaptă tocmai spre posibilitatea modificării conştiinței. Mai precis, caută o înlănțuire de concepții elementare care să explice modul în care lumea abstracțiilor (EU, Perfecțiunea) şi lumea diversului sensibil (EL, Simplicitate) pot ajunge să se actualizeze într-o reprezentare în cadrul unei conştiințe (TU, Pozitivitatea). Este, într-un fel, problema formării judecăților sintetice.

O încercare complexă de stabilire a relațiilor dintre cele două triade o întâlnim într-o diagramă datată iunie,1859. Explicația din *An essay on the Limits of Religion*[14] se reduce însă în mare parte doar la posibilitatea de cunoaştere a infinitului.

În *The modus of IT* [15], Peirce meditează asupra unui principiu care să permită combinarea dintre EU şi EL pentru a-l produce pe TU. Pentru început, principiul descoperit este revelația (*revelation*)[16]. Peirce încearcă să demonstreze că lumea sensibilă, brută, pentru a penetra conştiința, trebuie să se releve prin intermediul unei abstracții. Distinge trei tipuri de revelații abstracte, dintre care doar cea de dependență interesează. Dar pentru a ajunge la dependență, trebuie ca revelația simplă sau nulă şi cea de arbitrariate temporală să se unească în revelația perfectă, cea a existenței absolute. Existența absolută se divide, la rândul ei, în trei stadii, dintre care nulul (posibilitatea) şi perfectul (necesitatea) trebuie să se unească pentru a da pozitivul (actualitatea) care ne interesează. La rândul lui, fiecare stadiu perfect se subdivide în trei stadii.

---

[11] A. De Tienne, *op. cit.*, p. 67.

[12] J. H. Esposito, *Evolutionary metaphysics: the development of Peirce's theory of categories*, Athens, Ohio University Press, 1980, p. 13.

[13] W 1, pp. 45sq.

[14] W 1, pp. 37-40.

[15] W 1, pp. 47 sq.

[16] W 1, p. 47.

Acest joc combinatoric al concepţiilor este strâns legat de un procedeu de recurenţă care îi permite lui Peirce să stabilească o înlănţuire şi o ierarhie între triadele categoriale. Încercând să confere o coerenţă sistematică tablei categoriale kantiene (care nu are decât un caracter rapsodic, crede Peirce), Peirce tinde să descopere **o necesitate logică ce prezidează trichotomizarea concepţiilor** (o posibilă influenţă a lui Hegel)[17].

Un alt text în care Peirce îşi pune întrebări privitoare la gândire, senzaţii şi pasiuni sau privind modificarea conştiinţei este *Analysis of Creation*[18]. Ceea ce numea înainte revelaţie (*revelation*) devine *creaţie* (*creation*). Vocabularul este mai puţin teologic (decât metafizic). În *The modus of IT*, mobilul principal al modificării cognitive consta în *abstracţie*. Prin ea lua formă diversul sensibil, ea era cea care *revela* acest divers conştiinţei; în sfârşit, ea era cea care permitea o analiză recursivă. În *Analysis of Creation,* atenţia lui Peirce este concentrată asupra relaţiei dintre abstract şi divers, această relaţie fiind cea care creează modificarea conştiinţei, efectuând abstracţia. Accedând la un statut autonom, ea devine obiect al analizei trichotomice recursive.

Peirce încearcă, de asemenea, să abordeze geneza actului cognitiv în general, operând la un nivel cât mai abstract, cât mai îndepărtat de orice psihologism, şi expune o formulă abstractă, în chiar prima parte a studiului.

Stadiul nul al modificării conştiinţei este diversul sensibil; stadiul perfect este abstracţia. Peirce spune că cea care creează modificarea conştiinţei, făcând trecerea de la stadiul nul la stadiul perfect, este *expresia*. Stadiul nul al expresiei este *limbajul*; stadiul perfect este *semnificaţia*. Ele sunt combinate, prin regularizare (*regulation*), pentru a crea expresia. Expresia lipsită de orice semnificaţie este un limbaj brut, un suport material vid, un semn *pe cale* de a semnifica, un semn care nu este *încă* semn. Expresia realizată perfect este semnificaţia pură, esenţa „particulară" care face dintr-un obiect oarecare ceva ce poate fi recunoscut, detaşabil dintr-un fond comun şi anonim, din care face parte alături de alte obiecte. Această esenţă trebuie să fie exprimată într-un limbaj pentru a accede la conştiinţă. Limbajul este cel care permite semnificaţiei (pure) să adopte o formă realizabilă.

Condiţia legăturii dintre limbaj şi semnificaţie este regularizarea limbajului sau determinarea lui[19]. Regularizarea (*Regulation*) este procesul care face posibilă expresia, obligând limbajul să furnizeze materia adecvată pentru a materializa semnificaţia pură. De exemplu, dacă dorim să semnificăm pluralitatea, limbajul va trebui să furnizeze un mijloc adecvat pentru a exprima această idee în conştiinţă. Niciun obiect nu poate fi cunoscut fără a recurge la abstracţie şi nicio abstracţie nu poate fi cunoscută dacă nu este materializată într-un obiect. Dacă nu ar exista un

[17] M. H. Fisch, *Hegel and Peirce*, în: *Idem*, *Peirce, semiotic, and pragmatism*, edited by K. L. Ketner and C. J. W. Kloesel, Bloomington, Indiana University Press, 1986, pp. 261-282.

[18] W 1, pp. 85sq.

[19] W 1, p. 86.

mijloc de reprezentare a acestei abstracții, ea nu ar putea subzista: de aici, *necesitatea determinării unui limbaj*.

Peirce a mai încercat să stabilească şi condițiile succesive ale creației. A stabilit o relație între actele şi subdiviziunile naturale, pe de o parte, gândirea-exprimarea-regularizarea-particularizarea-matematizarea-individualizarea, pe de altă parte, regnul-tipul-clasa-ordinul-genul-specia. Chiar dacă aceste legături nu sunt foarte convingătoare, este clar că o analiză a creației, în viziunea sa, ne furnizează *o clasificare ierarhizată* a concepțiilor fundamentale, iar legătura pe care o propune între ele este *genealogică.* De aceea putem vorbi despre un proces ireversibil (susceptibil de normare): orice modificare a conştiinței este efectul unei expresii, dar inversul nu este adevărat, multe expresii neajungând niciodată la conştiință.

Toate aceste considerații au avut efect asupra concepției lui Peirce despre logică, care s-a detaşat treptat de concepția kantiană. Kant defineşte logica în două feluri: pe de o parte, ca o ştiință *a priori* a legilor necesare ale actelor de gândire, ale gândirii cu privire la obiecte în general sau ca ştiința utilizării corecte a intelectului şi a rațiunii, pe de altă parte, ca ştiință a formei pure a gândirii. Diferența dintre aceste definiții este pusă în evidență de Peirce încă din 1865[20]. Prima definiție este psihologică, pentru că se referă la două facultăți şi la aptitudinile lor particulare, a doua este propriu-zis logică, pentru că ea consideră întreaga gândire ca un obiect formal şi este cea pe care Peirce o preferă.

În altă ordine de idei, ceea ce caracterizează logica lui Kant este faptul că e *deductivă*. Este binecunoscută primordialitatea acordată de Kant silogismului deductiv în Barbara. În eseul său intitulat *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwesen* (1762), el a încercat să dovedească faptul că ultimele trei figuri ale silogismului sunt reductibile la prima, prin intermediul câtorva combinații de inferențe imediate (conversii şi contrapoziții) şi de o inferență de prima figură. Această concepție a fost reluată şi în *Logica* (*Logik*, 1800), în care regula primei figuri (cu majora – propoziție universală şi minora – o propoziție afirmativă) este proclamată ca fiind singura care are valoare de lege pentru toate silogismele categorice în general.

La această teză a aderat şi Peirce la început[21], pentru ca apoi să o conteste. Consecința acestei adeziuni a fost faptul că i-a dat dreptate lui Kant cu privire la originea concepțiilor fundamentale care trebuie să se regăsească în formele de judecată (raționament). Mai mult, dacă toate raționamentele valide se pot reduce la o inferență deductivă, iar ceea ce compune o inferență este o înlănțuire de predicate, atunci singura preocupare a logicii constă în a determina diferitele forme pe care o judecată o poate avea, în aşa fel încât să fie validă *a priori*, căci combinația acestor forme depinde de validitatea înlănțuirii lor într-o inferență, o validitate care poate fi întotdeauna controlată, verificând dacă înlănțuirea examinată se poate reduce la forma Barbara.

[20] W 1, p. 164.
[21] În *A Treatise on Metaphysics*.

Kant, spunând că întreaga cunoaştere este o inferenţă care se poate adapta formei silogistice în Barbara, punea şi o problemă privitoare la primele premise ale cunoaşterii. Toate judecăţile ar putea fi interpretate ca şi concluzii deductive ale unui silogism, care depind deci de două premise, care la rândul lor trebuie să depindă de alte premise. Pentru a evita o regresie la infinit, ar trebui ca primele premise ale cunoaşterii să nu mai fie concluzii ale unor premise anterioare, ci să fie de o natură particulară. Singurul fundament al primelor premise ar fi, aşadar, în spirit. Peirce le-a numit pe acestea premise ancestrale sau adevăruri prime[22].

Urmându-i traseul gândirii până aici, Peirce părea în acord cu Kant, după care premisele originare sunt enunţuri sintetice *a priori*, iar faptul că ajunge la o concluzie diametral opusă aceleia a lui Kant (adică transcendentalismului) se poate considera că s-ar datora unei defectuoase interpretări a tezei lui Kant. Aşa a făcut Murphey[23], neglijând însă chiar premisele raţionamentului lui Peirce[24]. Se poate însă observa o distanţare, încă de la început, a lui Peirce faţă de transcendentalismul lui Kant[25] (nu pe parcurs, datorită unui raţionament defectuos!). De altfel, Peirce menţionează, chiar în *A Treatise on Metaphysics*[26], dificultatea întâmpinată în posibilitatea de a gândi conceptele corespunzătoare stadiului perfecţiunii: Totalitate, Infinit, Influx, Necesitate.

Prima şcoală de gândire împotriva căreia se ridică Peirce (ajungând apoi să critice *deducţia* şi *transcendentalismul*) este dogmatismul, identificând (după Kant) *dialectica* ca pe un abuz al dogmatismului[27]. Peirce nu se referă însă la critica kantiană, ci la obiectul acestei critici. Peirce distinge trei specii de dialectică – dogmatică, psihologică şi logică – şi critică îndeosebi dialectica leibniziană (calificată ca dogmatică), care susţine că întreaga cunoaştere, întreaga ştiinţă, pot fi deduse dintr-un ansamblu de premise majore care constituie ştiinţa metafizicii. Validitatea lor este întemeiată pe o autodependenţă (axiome). Sursa lor este Dumnezeu, iar noi le putem concepe pentru că anumite calităţi ale spiritului nostru participă la natura divină[28]. După ce se îndoieşte chiar de statutul metafizicii ca ştiinţă, părerea lui Peirce este că, din ansamblul principiilor, nu poate fi dedus nimic, pentru că metafizica este o analiză a conceptelor, iar principiile sale sunt analitice. Or, toate ştiinţele sunt sintetice, deoarece judecăţile lor asupra realităţii depăşesc subiectul printr-o predicaţie. Rezultă că şi principiile prealabile ale ştiinţelor trebuie să fie sintetice (neputându-se deduce nimic din principiile

[22] W 1, p. 64.
[23] M. G. Murphey, *op.cit.*
[24] W 1, pp. 8, 9.
[25] C.-O. Apel, *From Kant to Peirce: the semiotical transformation of transcendental logic*, în *Kant's theory of knowledge*, edited by L. W. Beck, Dordrecht/Boston, D. Reidel Publishing Company, p. 23-37; C. B. Christensen, *Peirce's transformation of Kant*, în „Revue of Metaphysics", 1994, 48, pp. 91-120.
[26] W 1, pp. 57sq.
[27] W 1, p. 65.
[28] W 1, pp. 67sq.

analitice ale metafizicii)[29]. Abuzul dialecticienilor dogmatici este deci acela de a acorda o prea mare putere primelor principii, conferindu-le un statut divin şi încercând să suspende critica.

A doua şcoală împotriva căreia se ridică Peirce este aceea a transcendentalismului, definit nu atât ca un abuz al dogmatismului, cât al psihologismului[30]. Peirce încearcă să demonstreze că transcendentalul nu este necesar decât dacă folosirea corectă a raţiunii conduce la contradicţii între principiile *a priori* (ceea ce afirma şi Kant la începutul capitolului consacrat antinomiilor raţiunii pure din *Critica raţiunii pure*). El refuză să creadă acest lucru, deoarece nu putem pune la îndoială principiile inferenţiale ale raţionamentului (silogistico-deductive). Dacă apar contradicţii, înseamnă că premisele sunt false: nu faptele în sine (care nu sunt nici adevărate, nici false), ci judecăţile de observaţie. Ceea ce implică faptul că facultăţile noastre de observaţie stau la originea falsităţii. Pentru Peirce, fiecare funcţie particulară a unei facultăţi corespunde predicaţiei unei anumite concepţii. Aşadar, în viziunea lui, ceea ce ar trebui să dovedească mai întâi transcendentalismul ar fi existenţa concepţiilor contradictorii. Peirce pare să spună că doar un spirit anormal poate avea concepţii contradictorii. Pe de altă parte, toate concepţiile *a priori* sunt simple fenomene. Ţinând seama de aceasta, premisele nu pot fi false.

Concluzia finală a lui Peirce este că **o deducţie a categoriilor nu este necesară**[31]. După el, deducţia (kantiană) nu este necesară pentru că ea îşi propune să justifice ceea ce nu are nevoie să fie justificat, şi anume faptul că cunoaşterea noastră se referă efectiv la obiecte. Or, aceasta face parte în mod normal din conştiinţa noastră, din definiţia ei naturală. Mai mult, deducţia nu doar că nu e necesară, dar este şi imposibilă datorită *regresiei la infinit*.

Obiecţiile formulate de Peirce la adresa deducţiei l-au condus spre prefigurarea unei convingeri potrivit căreia omul este dotat cu un instinct natural care îi permite să selecţioneze rapid ipotezele cele mai fecunde în activitatea de elucidare a misterelor din univers[32].

În *More on the Categories (A)*[33], Peirce porneşte de la o ipoteză universală pe care suntem constrânşi de fiecare dată să o acceptăm cu privire la o substanţă, şi anume că substanţa este ceva care este. Această necesitate este prima lege a înţelegerii, iar produsul rezultatului ei este prima categorie[34].

Putem afla apoi prin inducţie că tot ceea ce este este de un anumit tip, căci dacă nu ar fi de un anume tip nu ar mai fi nevoie să presupunem că există. Se ajunge astfel la noţiunea de Calitate (*Quality*), care este a doua categorie şi prima în

[29] „Metaphysics is the analysis of conceptions. All science is synthetical (predicates goes out of subject)" (W1, pp. 67sq).

[30] W 1, p. 65.

[31] WMS 52; MS 92112; *apud* A. De Tienne, *op. cit.*, p. 95.

[32] CP, 5.515.

[33] W 1, pp. 331, 332.

[34] W 1, p. 331. În acest caz, Peirce consideră şi substanţa categorie, idee la care va renunţa ulterior; vezi *infra*.

ordinea caracteristicilor (a ceea ce este). Altfel spus, ceea ce este trebuie să aibă un *ground* (temei) pentru a exista.

Tot prin inducție aflăm că de orice tip ar fi un lucru, el este cu privire la altceva. De aici deducem că o calitate este aspectul / exterioritatea unui lucru şi că nu ar putea să fie dacă nu ar exista nimic fără o astfel de calitate. Ajungem astfel la noțiunea de Relație (*Relation*), care este a treia categorie şi a doua în ordinea caracteristicilor. Ceea ce este trebuie să aibă nu doar un *ground* pentru a exista, ci şi un *obiect*. De exemplu, pentru ca ceva să fie albastru, trebuie să fie (şi) ceva care nu este albastru, pentru că primul este albastru prin raportare la al doilea. Peirce mai precizează că o relație considerată în mod obiectiv este un fapt (*fact*), o relație în mod obiectiv pozitivă este acțiune (*action*), iar relația în mod obiectiv negativă este pasiune (*passion* / *suffering*)[35].

În fine, putem afla prin inducție că tot ceea ce este de un anume tip prin comparație cu altceva este astfel pentru cineva. De aici putem face presupunerea că cineva/ceva face o comparație. Obținem astfel noțiunea de Reprezentare (*Representation*), care constituie a patra categorie şi al treilea grad al caracteristicii. Ceea ce este trebuie să aibă nu doar un *ground* şi un obiect, ci şi un *subiect*. De exemplu, culoarea albastră presupune nu doar şi ceva care nu este albastru, ci şi cuvântul care o exprimă sau, după cum am putea spune, care percepe distincția. O caracteristică de gradul al treilea aplicată unei substanțe presupune altele două şi fiecare dintre ele va avea o caracteristică de acelaşi grad care le presupune pe celelalte două. *Ground*-urile pot fi diferite sau pot coincide, tot aşa cum pot coincide şi cele trei substanțe.

În *More on the Categories (B)*[36], Peirce porneşte de la ipoteza generală, care este dată în mod obişnuit cu referire la toate lucrurile, şi anume că există un *substratum* în raport cu care ele nu sunt decât fenomene / sau că *există* ceea ce *este*.

Faptul că totul are o caracteristică sau alta este numit de Peirce prima mare Inducție. Pentru a explica această relație, spunem că tot ceea ce există trebuie să aibă un *ground* pentru a exista, adică trebuie să aibă calități (*qualities*) sau caracteristici (*marks*) în virtutea cărora sunt ceea ce sunt. Faptul că totul stă în relație cu ceva este numit de Peirce a doua mare Inducție. Pentru a explica aceasta, spunem că tot ce are un *ground* trebuie să aibă un *obiect*. Faptul că totul poate fi înțeles/tradus prin ceva – adică ceva este capabil de o determinare încât să stea prin intermediul unui lucru – are o caracteristică ce corespunde într-o anumită măsură cu relația primului lucru cu ceva: este a treia mare Inducție. Reiese de aici că tot ceea ce este în relație cu un obiect trebuie să aibă un *subiect* care este cel care îl determină în raport cu obiectul său.

Într-o altă variantă de descoperire a categoriilor, *More on the Categories (C)*[37], Peirce se referă în mod special la procesul de *generalizare*. Ipoteza de la care porneşte este tot a substanței sau a ceea ce este.

---

[35] *Loc. cit.*
[36] W 1, pp. 332-334.
[37] *Loc. cit.*

Faptul că *tot ceea ce este* este de un anumit tip – căci dacă nu ar fi de un anumit tip nu ar fi nevoie să presupunem că există – este considerat o generalizare a ceea ce își găsește explicația fizică prin ipoteza că există, deși este o generalizare care nu poate fi făcută decât în lumina teoriei substanței. Astfel, această concepție a Caracteristicii interne sau a Calității (*Quality*) reprezintă o nouă lege, și anume că tot ceea ce există trebuie să aibă un *ground* sau o esență generală. Acest *ground*, la care se face referire pentru a fi ceva, devine, dacă este desprins de această referință, o formă pură sau idee.

De orice tip ar fi ceva, este astfel în comparație cu altceva. Calitatea nu este decât exteriorul substanței și presupune, prin urmare, ceva lipsit de calitate. Această noțiune care apare ca Relație (*Relation*) sau Act (*Act*) – după cum este privită, subiectiv sau obiectiv – este o a doua generalizare pe care ne îndreptățește Calitatea să o facem. Ceea ce există trebuie nu doar să aibă un *ground,* ci și, ca o consecință, un *obiect*. Acest obiect, privit abstract, este *materia*.

În orice relație este ceva, este pentru un efect, cu un scop sau pentru o actualizare, dacă nimeni / nimic nu ar face o comparație, comparația nu ar fi făcută. Această noțiune de reprezentare sau scop – după cum este interpretată ca logică sau reală – este a treia generalizare care îi urmează celei de Relație / Relativitate (*Relativity*). Ceea ce este și are un *ground*, întrucât are și un obiect, va avea în al treilea rând un *subiect*. Acest subiect, despre care nu trebuie să presupunem că este o minte, deși poate fi o reprezentare umană, nu este decât acel ceva pe care reprezentarea îl determină să se armonizeze în referința sa la obiect pe acel temei. Acest subiect este o *abstracție* pe care filosofii au neglijat-o foarte mult, spune Peirce. Ea va fi la originea a ceea ce Peirce va numi *interpretant*.

În *On the Method of Searching for the Categories*[38], Peirce lărgește orizontul cercetării. Pornește de la Substanță (Multiplicitate) și ajunge la Ființă (Unitate) prin concepțiile intermediare (Accidente) - Calitate, Relație și Reprezentare. De această dată, termenului „intuiție" îi este preferat cel de „impresie".

Intuiția este un termen care, prin consensul filosofilor, înseamnă *cogniție imediată*; dar ce înseamnă cogniție imediată nu s-a stabilit. În sensul cel mai larg, înseamnă orice reprezentare mentală care nu își reprezintă obiectul reprezentând o altă reprezentare conștientă a acestuia; când între cunoaștere și obiectul cunoașterii nu intervine nicio altă reprezentare în conștiință. Din nefericire, în această definiție apare termenul *conștiință* care este la rândul lui echivoc.

Prin urmare, accepțiunea cea mai larg răspândită a termenului care include caracterul prezentativ a tot ceea ce este în noi este de preferat. Interpretată în acest mod, cogniția imediată coincide cu ceea ce se mai numește și *fapt ultim*; adică o premisă care nu este ea însăși o concluzie, un constituent empiric al cunoașterii care nu conține aspecte non-empirice, adică o *impresie*. Dacă există sau nu astfel de premise ultime este o întrebare dificilă, care echivalează cu întrebarea dacă granița conștiinței este sau nu conștiința. Fie că se hotărăște într-un fel, fie într-altul, folosirea cuvântului pentru a denota această graniță este legitimă. Nimeni nu poate

[38] W 1, pp. 515sq.

însă şti ce este o impresie în sine; pentru că o diferență recunoscută între două impresii ar fi o diferență între ele prin comparație, care este cunoscută în mod imediat, şi nu între ele în sine. O impresie în sine ar fi o impresie incomprehensibilă, o senzație nediferențiată, cum e perceperea bătăilor inimii.

Orice rol ar juca impresiile în cunoaştere, ele trebuie să fie reduse de către înțelegere la *unitatea coerenței / consistenței* (*unity of consistency*). Vorbind despre unitatea consistenței, Peirce face, fără îndoială, aluzie la ceea ce Kant numea *unitatea sintetică a apercepției*, dar îl urmează pe Hegel, care vorbeşte depre *unitatea consistenței supra-personale*[39].

Încă din etapa analizei combinatorice a categoriilor kantiene[40], Peirce şi-a dat seama că nu este vorba despre un catalog arbitrar al conceptelor fundamentale, ci, din contră, ele (categoriile) formează un ansamblu organic şi *coerent* în care fiecare ocupă un loc bine determinat.

Şi-a dat seama că în procesul de *creație* în general, înşiruirea de creații din ce în ce mai elementare nu are reuşită, pentru că răspunsul se constituie în acest caz într-o serie de *petitio principii***.** Pentru rezolvare, Peirce s-a referit întâi la o relație genealogică lineară care determină o ierahie a categoriilor. Cu timpul însă, şi-a clarificat ideea că trecerea de la conceptul de substanță la cel de ființă este graduală, vorbind despre o *reducere a diversului la unitate* prin instaurarea unei unități de coerență în sânul unei totalități nediferențiate. Instaurarea acestei unități de coerență este, în concepția lui Peirce, un *proces ipotetic* născut din *jocul cu fantasmele* („Play of Musement")[41]. Impresiile trebuie să fie combinate într-o formă determinată (nu printr-o agregare haotică). Acestă formă sau manieră de a combina impresiile este un element al cogniției care nu este dat ca atare în impresiile combinate, ci este adăugat pentru a le reduce la unitatea dorită. Este un element adăugat *ipotetic*. Avem mai întâi o multiplicitate infinită de puncte ale impresiei pe circumferința conştiinței. În al doilea rând, acestea sunt strânse în grupuri diferite de către concepții / concepte (*conception*), iar acestea de către altele, până când o concepție este universală şi le cuprinde pe toate. În al treilea rând, dacă această concepție are o multiplicitate, este ea însăşi subordonată alteia şi tot aşa până când, în al patrulea rând, toate sunt subordonate unității coerente sau lui *Eu gândesc,* care este centrul conştiinței.

Impresia – în general sau ca atare – este ea însăşi, în virtutea generalității sale, nu o impresie, ci un concept (*conception*). Potrivit lui Peirce, ca şi Kant, cunoaşterea empirică este propozițională. Dar, în vreme ce Kant obține categoriile dintr-o clasificare a propozițiilor, Peirce obține categoriile din *analiza* structurii paradigmatice a propoziției[42].

---

[39] D. E. Buzzelli, *The argument of Peirce's New list of categories*, în „Transactions of the Charles S. Peirce Society", 1972, 8:2, p. 64.

[40] *The modus of IT* şi *Analysis of Creation*.

[41] J. Brent, *Charles Sanders Peirce: a life*, revised and enlarged edition, Bloomington and Indiana, Indiana University Press, 1998, p. 331.

[42] F. Michael, *The deduction of categories in Peirce's New list*, în „Transactions of the Charles S. Peirce Society", 1980, 16:3, p. 192.

O impresie nu se percepe pe sine ca impresie. Este un sentiment nediferențiat al cărui caracter vag este sugerat, într-o oarecare măsură, de senzația de indispoziție fizică ce produce o stare melancolică fără a fi direct observabilă. Orice reflecție aupra unei impresii, de vreme ce este un pas înspre a o aduce la unitatea coerenței, este, de asemenea, un concept. Prin urmare, a spune că ceva este un fapt ultim sau chiar că este prezent sau că este un fapt începe să treacă dincolo de faptul imediat în sine şi să devină o ipoteză.

Predicatul unei astfel de propoziții sau a *ceea ce este prezent în general* este un concept ipotetic, adică nu poate fi aplicat unui subiect fără ipoteză. Caracterul ipotetic al acestui predicat constă în faptul că impresia este privită subiectiv sau este gândită ca şi cum ar fi prezentă. Reflecția nu face nimic altceva decât să ne permită să diferențiem caracteristicile faptului de faptul însuşi. A spune că „*A* este imediat prezent" nu înseamnă decât a spune că lui *A* i se poate ataşa un predicat real sau verbal. Dar, cum acest predicat rămâne complet nedeterminat, ceea ce s-a spus despre *A* este o formă goală. Are forma unei ipoteze, fără materia ei; este începutul gândirii ipotetice. Această concepție a prezentului imediat ca atare, care implică doar că *A* este subiectul unei propoziții, nu un predicat (întrucât predicatele sunt cogniții imediate), este denumită de Peirce prin termenul de *substanță*.

Trecerea de la conceptul de substanță la cel de ființă se face prin introducerea altor concepte printr-un proces de precizare / specificare / abstractizare. În viziunea lui Peirce, *precizarea* (*precision*) şi *abstractizarea* (*abstraction*) denumesc la început acelaşi proces şi se referă la un anumit tip de separație mentală, în care se acordă atenție unui punct şi se neglijează un altul. Acela care captează atenția este caracterizat ca delimitat, pus în evidență (*prescinded*), iar despre cel care a fost neglijat se va spune că s-a făcut abstracție (*abstracted*). *Atenția* este o concepție precisă sau o supoziție a unui element al conştiinței fără nicio supoziție pozitivă din afară. Atenția este asociată cu abstracția hipostatică[43], dar ea constituie, logic vorbind, începutul judecății perceptuale[44]. Pentru a pune în evidență caracterul specific al acestui proces în viziunea lui Peirce, el poate fi numit, cu un termen distinct, *presciziune* (*prescission*), termen uneori folosit şi ulterior preferat chiar de către Peirce[45].

Presciziunea presupune o distanțare mai mare între membrii săi decât *discriminarea,* care nu este decât recunoaşterea diferenței dintre prezența şi absența unui element al cogniției, dar presupune o distincție mai slabă ca *disocierea,* care înseamnă a fi conştient de un lucru, fără a fi în mod necesar simultan conştient de un altul. Astfel, poate fi *discriminat* roşul de albastru, spațiul de culoare şi culoarea de spațiu, dar nu roşul de culoare. Se poate *prescinda* (*prescind*) roşul de albastru şi

[43] J. Jay Zeman, *Peirce on abstraction*, în „The Monist", 1982, 65:2, p. 225.

[44] D. E. Buzzelli, *op.cit.*, p. 66.

[45] C. W. Spinks, în *Peirce and triadomania: a walk in the semiotic wilderness*, Berlin/New York, Mouton de Gruyer, 1991, p. 19sq., reface traseul presciziunii de la *praecisio* în sensul original, preluat de la Scotus, până la rolul pe care îl are în procesul semiotic din jocul cu fantasmele, preluat de la Peirce şi de Eco şi Kristeva.

spațiul de culoare, dar nu se poate prescinda culoarea de spațiu şi nici roşul de culoare. Se poate *disocia* roşul de albastru, dar nu se pot disocia spațiul de culoare, culoarea de spațiu şi nici roşul de culoare. Un *A* poate fi discriminat sau disociat de *B* şi *B* poate fi separat de *A* în acelaşi mod. Presciziunea însă nu este reciprocă şi se va aplica conceptelor elementare (accidente, categorii).

	albastru de rosu	spatiu de culoare	culoare de spatiu	rosu de culoare
discriminare	o	o	o	x
prescizie	o	o	x	x
disociere	o	x	x	x

Conceptele elementare sunt întotdeauna ocazionate de experiență; adică sunt produse conform unei legi generale a cărei condiție este existența anumitor *impresii***.** Un concept reduce la unitate impresiile, altfel nu ar fi decât o adăugire arbitrară la acestea din urmă, făcându-le astfel comprehensibile. Dacă impresiile ar putea fi concepute în mod clar în lipsa conceptului, nu ar fi nevoie de concept pentru a le reduce la unitate. Dar atenția este o concepție definită, prin urmare, impresiilor imediate nu li se poate acorda atenție cu neglijarea unui concept elementar care le reduce la unitate. Pe de altă parte, odată ce un astfel de concept a fost obținut, nu există niciun motiv ca premisele care l-au ocazionat să nu fie neglijate; prin urmare, conceptul explicator poate face abstracție de cele mai nemediate. Fiecare concept este introdus cu scopul de a reduce multiplicitatea la unitate, iar în cazul unui concept elementar această funcție este o condiție ca aceste concepte să apară. Un concept universal este un concept care poate fi aplicat oricărui agregat de impresii. Scopul unui astfel de concept este fie să unifice multiplicitatea substanței în general, fie să-i adauge acesteia un concept necesar pentru a putea fi adusă la unitate. Aceste fapte oferă baza pentru o modalitate de a descoperi toate conceptele care reduc multiplicitatea substanței la unitatea ființei.

Aceste concepte dintre ființă şi substanță sunt numite de către Peirce accidente. Denumirea lor generică, în calitate de concepte universale, este de categorii:

Categorii
- Ființa
- Accidente
  - Calitate
  - Relație
  - Reprezentare
- Substanța

Pe parcursul întregului proces de descoperire a categoriilor, nu se recurge niciodată la introspecție. Nu se presupune nimic cu privire la ceea ce este gândit, care nu poate fi inferat în mod valid din afirmații la care gânditorul va consimți cu privire la faptele exterioare. Conceptul de ființă apare odată cu formarea unei propoziții. O propoziție are întotdeauna, pe lângă un termen care exprimă substanța, un altul care exprimă calitatea acelei substanțe, iar rolul ființei / conceptului de ființă este să unească între ele calitatea şi substanța. Prin urmare, calitatea este prima categorie în ordinea trecerii de la ființă la substanță.

Abstracția pură prin referire la care se constituie calitatea poate fi numită *ground* al caracteristicii substanței care are calitatea. Prin urmare, *referința la un ground* este primul accident. El poate fi detaşat de ființă, dar ființa nu poate fi detaşată de el (vezi presciziunea).

Este uşor de înțeles că putem deveni conştienți de o calitate numai prin relația subiectului care o are cu altceva. Este evident şi faptul că nicio relație nu poate avea loc fără o calitate sau o referință la un *ground*. Ceea ce ocazionează introducerea referinței la un *ground* este generalizarea sau contrastul. Prin generalizare sau contrast, substanța primară îşi anexează un corelat. *Referința la un corelat* este astfel următorul concept în ordinea accidentelor, după referința la *ground*. El nu poate fi delimitat (*prescinded*) de referința la un *ground,* deşi aceasta din urmă poate fi delimitată de el.

Referința la un corelat este justificată şi făcută posibilă doar prin comparație. Să presupunem că vrem să comparăm L şi Γ; o să ne imaginăm una dintre aceste litere răsucită pe linia pe care este scrisă ca o axă, apoi ne vom imagina că este suprapusă peste cealaltă literă şi că este transparentă, aşa încât să putem vedea că cele două coincid. În acest mod vom forma o nouă imagine care mediază între cele două litere în măsura în care o reprezintă pe una – dacă este răsucită – ca fiind asemănarea exactă a celeilalte. Ne dăm seama că fiecare comparație necesită, pe lângă obiectul relaționat, *ground* şi corelat, o reprezentare intermediară care reprezintă obiectul relaționat ca fiind o reprezentare a aceluiaşi corelat pe care reprezentarea intermediară însăşi îl reprezintă. O astfel de reprezentare intermediară este numită de Peirce *interpretant*, pentru că îndeplineşte rolul unui interpret care spune că un altul spune acelaşi lucru pe care el însuşi îl spune. Deci fiecare referință la un corelat îi adaugă substanței o *referință la un interpretant*, care este următorul concept (al treilea) în ordinea accidentelor.

Referința la un interpretant este făcută posibilă şi justificată de ceea ce face posibilă şi justifică şi comparația. Or, aceasta este în mod clar diversitatea impresiilor. Este evident că, dacă am avea doar o impresie, această impresie nu ar trebui redusă la unitate şi, prin urmare, nu ar trebui gândită ca referindu-se la un interpretant, iar concepția de referință la un interpretant nu ar apărea. Dar în clipa în care există câteva impresii, adică o multitudine de impresii, trăim un sentiment de confuzie care ne determină să diferențiem o impresie de alta; aceste impresii trebuie reduse la unitate, dar nu vor putea fi reduse la unitate până când nu le

concepem împreună ca fiind ale noastre, adică până nu le relaționăm cu o concepție ca interpretant al lor. Astfel, referința la un interpretant apare odată cu reunirea diverselor impresii și, prin urmare, nu adaugă un concept substanței, așa cum fac celelalte două referințe (referința la un *ground* și referința la un corelat), ci unește în mod direct multiplicitatea substanței înseși. Prin urmare, este și ultimul concept în ordinea trecerii de la ființă la substanță.

În acest fel, Peirce a descoperit trei concepte universale și necesare între unitatea ființei și multiplicitatea substanței și anume:

1. Referința la un *ground* (Calitate);
2. Referința la un corelat (Relație);
3. Referința la un interpretant (Reprezentare).

Pe scurt, un *ground* este acea abstracție pură a cărei întruchipare formează o calitate. Un corelat este a doua substanță cu care este comparată prima. Un interpretant este o reprezentare care reprezintă faptul că *ceva*-ul la care se face referire este o reprezentare a aceluiași obiect pe care ea însăși îl reprezintă. Aceste trei concepte sunt tot ce ne trebuie, spune Peirce, pentru a ridica edificiul logicii.

Peirce a reluat într-o formă mai concisă toate raționamentele de mai sus în *On a New List of Categories* (1867), unde poate fi remarcată, și mai accentuat, pe lângă influența lui Kant, propria sa încercare de a dezvolta o teorie a categoriilor. Peirce și-a precizat conceptele inițiale încercând să le integreze într-o concepție unitară. După ce, inițial, spunea că cele trei categorii corespund celor patru triade din tabela lui Kant, a trecut de la o analiză primară la reducția finală a categoriilor, evoluând spre constituirea unei științe a fenomenologiei. Renunțând la *introspecție*, el indică tot mai des apelul la abstractizare ca prescizie / presciziune (prescision / prescission) în analiza și descoperirea categoriilor.

Într-o primă listă, *Ființa* este lipsită de conținut, nu poate fi niciodată subiect, dar funcționează ca și copulă în propoziție, reducând multiplicitatea la unitate. *Substanța* este conceptul prezenței în general, al lui EL (*IT*) în general. Ea reprezintă multiplicitatea inanalizabilă, lipsită de conotație și de unitate, și care, prin urmare, nu poate fi predicată. Categoriile din mijloc – Calitatea, Relația, Reprezentarea – sunt, la rândul lor, categorii universale elementare care intermediază între multiplicitatea Substanței și unitatea Ființei. În analiza lor, presciziunea devine indispensabilă. Pe traseul de la Ființă la substanță, referința la un *ground* (Calitatea) nu poate fi prescindată de Ființă, dar Ființa poate fi prescindată de ea. În continuare, relația sau referința la un corelat (Relația) nu poate fi prescindată de referința la un *ground*, dar inversul este posibil. Referința la un interpretant (Reprezentarea) nu poate fi prescindată de cele două concepte care o preced.

Cu timpul, Peirce a renunțat să mai considere Ființa și Substanța categorii. Substanța este multiplicitatea inanalizabilă care într-adevăr conține elemente, dar ea în sine nu constituie niciunul. Ființa, unitatea formală a acestei unități, nu poate fi nici ea considerată un element la rându-i; nu poate fi un element împreună cu care ar constitui unitatea integrală, deoarece aceasta ar implica o serie infinită și deci imposibilitatea unei unități.

În 1894, odată cu preocupările sale de logică a relațiilor, a început să fie convins că termenii logici, fie ei monadici, diadici sau poliadici, nu conțin niciun element radical diferit de ceea ce este întâlnit în triadă[46]. Astfel, lista categoriilor din 1867 poate fi concepută ca o tabelă a categoriilor, rezultată dintr-o analiză logică a gândirii şi care poate fi aplicată Ființei[47].

Modificarea concepției despre categorii a fost reafirmată de Peirce şi în 1898, când era deja ferm convins de recurența triadei în logică[48]. Denumirile celor trei categorii au suferit şi ele schimbări. Doar cea de Calitate (*Quality*) a rămas mai mult sau mai puțin aceeaşi. Relația (*Relation*) s-a schimbat în Reacțiune (*Reaction*), deoarece o relație se referă doar la doi, Reprezentarea (*Representation*) este schimbată în Mediere (*Mediation*), datorită conotațiilor pe care reprezentarea le are în mod obişnuit. Abia după definirea „metodei fenomenologice" şi a *faneroscopiei*, în jurul anilor 1902-1903, cele trei categorii au început să fie numite invariabil Primeitate, Secunditate şi Terțietate (*Firstness*, *Secondness*, *Thirdness*).

[46] CP, 1.293.
[47] CP, 1.300.
[48] CP, 4.3.

UNIVERSAL ŞI INDIVIDUAL ÎN *ÁGRAFA DOGMÁTA*

SILVIU ŞERBAN[1]

Abstract: The platonic themes of *ágrafa dogmáta* regards primarily the doctrine of the two principles, One and Indeterminate duality (or the Great and Small), from which are generated Ideal Numbers, Ideas and Ideal Figures. The couple One-Indefinite duality is under the pythagorean influence, but, at the same time, its meaning can be found again in the platonic dialogues in the form of the One-Many relation, in *Parmenides*, or the Limit-Indeterminate relation, in *Philebus*. An explicit theme in *ágrafa dogmáta*, but an implicit one in the dialogues, is that of the intermediary mathematical objects, whose function into the platonic ontological scheme is not made clear, but which could be understood if it takes into consideration the *Timaeus*'s cosmology, where the mathematical elements have a great part in the process of individuation, by mediating the distribution of Ideas over the world of individuals.

Keywords: One and Indeterminate duality, Ideas, Ideal Numbers, Ideal Figures, the intermediary mathematical objects.

Filosofia platoniciană în *ágrafa dogmáta*

Conținutul filosofic al „doctrinelor nescrise" platoniciene reiese din scrierile lui Aristotel şi dintr-o serie de mărturii scrise ale altor autori antici, ce au ca obiect filosofia platoniciană şi scrierile aristotelice. Există în exegeza platoniciană ce are ca subiect *ágrafa dogmáta* interpretări extreme, atât în direcția negării existenței „doctrinelor nescrise", cum este poziția exprimată de H. Cherniss,[2] cât şi în direcția exagerării rolului acestora în ansamblul filosofiei lui Platon, aşa cum afirmă componenții aşa-numitei Şcoli de la Tübingen, ajungându-se până la considerarea temei principale din *ágrafa dogmáta*, „doctrina principiilor" (*Prinzipienlehre*), ca temă fundamentală a ontologiei platoniciene, temă ce constituie substratul întregii opere transmise de Platon prin intermediul dialogurilor.[3] Poziția intermediară

[1] Lector univ. dr., Universitatea „Spiru Haret", Bucureşti.

[2] H. Cherniss, în *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, vol.1, Baltimore, 1944, şi *The Riddle of the Early Academy,* Univ. of California Press, 1945, consideră că *ágrafa dogmáta* nu reprezintă altceva decât o construcție ipotetică menită a explica inadvertențele dintre teoria platoniciană a Ideilor, aşa cum reiese aceasta din dialoguri, şi aceeaşi teorie platoniciană descrisă de Aristotel în lucrările sale. Cherniss afirmă că, în genere, teoria platoniciană a Ideilor comentată de Aristotel poate fi regăsită în dialogurile lui Platon; tezele platoniciene care apar în scrierile aristotelice şi care par a nu fi regăsite în dialoguri sunt, de fapt, înțelegeri eronate sau reprezentări greşite ale concepției lui Platon de către Aristotel.

[3] Principalii reprezentanți ai Şcolii de la Tübingen sunt H. J. Krämer şi Konrad Gaiser. Nucleul interpretării acestora constă în considerarea doctrinei Principiilor (*Prinzipienlehre*) ca o presupoziție nedeclarată a dialogurilor platoniciene, *Prinzipienlehre* constituindu-se ca teză fundamentală a teoriei Ideilor. Krämer, în *Arete bei Platon und Aristoteles: zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie,* Heidelberg, 1959, şi Gaiser, în *Plato's enigmatic lecture „On*

situată între acestea două pare a fi cea mai acceptabilă, în sensul că, deşi există un singur pasaj în care Aristotel vorbeşte despre *ágrafa dogmáta*, această unică referinţă este de ajuns pentru a respinge concepţia conform căreia tot ceea ce Aristotel afirmă în scrierile sale despre doctrina lui Platon este derivat din dialogurile acestuia din urmă.[4] Pe de altă parte, în spiritul tradiţiei iniţiate de Schleiermacher,[5] considerăm că liniile principale ale filosofiei platoniciene trebuie derivate din dialoguri, în primul rând, şi secundar din sursele indirecte, reprezentate de scrierile aristotelice şi comentariile asupra concepţiilor filosofice ale membrilor Academiei, succesori ai lui Platon, printre cei mai importanţi, alături de Aristotel, numărându-se Speusippos, Xenocrates şi Eudoxos.[6]

---

the Good", „Phronesis", nr.25, 1980, p.5-37, şi, mai ales, în *Platons ungeschriebene Lehre,* Stuttgart, 1968, expun această interpretare. W.K.C. Guthrie, în *History of Greek Philosophy*, vol.5, Cambridge University Press, 1978, p.421-423, are rezerve faţă de poziţia Şcolii de la Tübingen, indicând câteva puncte slabe ale acestei interpretări: 1) prin afirmarea tezei fundamentale a ontologiei sale ca fiind *Prinzipienlehre*, Platon apare ca fiind direct continuator al cercetării presocraticilor cu privire la *arché*, teză care este mai degrabă aristotelică; 2) considerarea filosofiei lui Platon ca prelungire a celei presocratice centrate pe *arché* conduce la ignorarea influenţei socratice; 3) negarea faptului că dialogurile au vreun conţinut ontologic esenţial pentru filosofia platoniciană duce la excluderea foarte multor teme din câmpul fundamental al concepţiei filosofice a lui Platon; 4) considerarea dialogurilor doar ca „simplu joc" denotă o inexplicabilă lipsă de rafinament în interpretarea filosofiei lui Platon; 5) negarea tezei că dialogurile platoniciene exprimă dezvoltarea propriei doctrine este slab întemeiată din punct de vedere metodologic şi argumentativ; 6) înţelegerea filosofiei lui Platon şi a succesorilor săi ca o *doctrină Academică unitară şi comună* contrastează cu accentuarea, de către Aristotel şi comentatorii săi, a diferenţelor dintre doctrina lui Platon şi concepţiile altor *academicieni*, incluzându-se aici Xenocrate, Speusippos şi Aristotel însuşi. David Ross consideră ca esenţială pentru descrierea adecvată a „doctrinelor nescrise" sarcina desluşirii pasajelor care se referă la Platon şi la alţi membri ai Academiei, precum şi a posibilelor înţelegeri greşite ale lui Platon de către Aristotel (David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, Clarendon Press, 1953, p. 150-153).

[4] David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, op. cit., p.147.

[5] Schleiermacher este cel care deschide calea interpretării concepţiei filosofice a lui Platon pornind de la dialogurile acestuia, în primul rând, comentariile ulterioare, indirecte, cu privire la filosofia acestuia fiind considerate ca simple adaosuri fără importanţă în determinarea conţinutului filosofic fundamental al dialogurilor. Cf. F.D.E. Schleiermacher, *Introductions to the Dialogues of Plato*, trad. William Dobson, Cambridge, 1836, p. 1-47.

[6] Spre deosebire de Schleiermacher, iniţiatorul interpretării lui Platon pornind de la scrierile acestuia, dialogurile, reprezentanţii Şcolii de la Tübingen încearcă să răstoarne această tradiţie, mutând accentul pe sursele indirecte (*indirekte Überlieferung*), adică pe mărturiile membrilor Academiei, care ar fi avut un mai bun acces la gândirea platoniciană originală şi astfel *indirekte Überlieferung* reflectă mai corect filosofia lui Platon decât dialogurile, acestea din urmă constituindu-se ca surse exoterice, în care Platon deliberat nu şi-a exprimat tezele fundamentale, acestea fiind discutate doar cu cei iniţiaţi, membrii Academiei. Cf. Wolfgang-Rainer Mann, *Plato in Tübingen*, în „Oxford Studies in Ancient Philosophy", vol. XXXI, 2006, p. 352-358. Concepţia Şcolii de la Tübingen respinge concepţia „evolutivă" a lucrărilor şi teoriei lui Platon, afirmând un alt tip de unitate a operei, aceea bazată pe *Prinzipienlehre*. Doctrina principiilor reprezintă substratul operei lui Platon, această doctrină fiind prezentă nedeclarat încă din primele dialoguri platoniciene. Cf. H. J. Krämer, *Epékeina tês ousías*, în „Archiv für Geschichte der Philosophie, nr.51, 1969, p.1-30; H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, ed. cit., p.502; H.J. Krämer, *Plato and the Foundations of Metaphysics: A Work on the Theory of the Principles and Unwritten Doctrines of Plato*, editor/translator John R. Catan, SUNY Press, 1990, p.77-78; Wolfgang-Rainer Mann, *Plato in Tübingen*, în ed. cit., p. 358-359.

Unica referinţă explicită a lui Aristotel la *ágrafa dogmáta* este un pasaj din *Fizica* (209 b11-16), unde Stagiritul vorbeşte despre concepţia lui Platon despre materie, referindu-se la dialogul *Timaios*, unde materia este identificată cu *chóra*, dar amintind şi de *ágrafa dogmáta*, unde Platon ar fi utilizat un alt nume pentru materie: „De aceea, şi Platon spune, în *Timaios*, că materia şi locul sunt acelaşi lucru. Într-adevăr, lucrul care primeşte şi locul sunt unul şi acelaşi lucru, deşi el denumeşte altfel lucrul care primeşte în aşa-zisele sale învăţături nescrise (*en toîs legoménois agráfois dógmasin*). Totuşi, el a arătat că locul şi întinderea sunt acelaşi lucru."[7] Această altă denumire a materiei este dezvăluită puţin mai jos în aceeaşi scriere (*Fizica*, 209 b33-210 a2): „Platon trebuie deci să spună, ca să facem o digresiune, de ce ideile şi numerele nu se află în loc, de vreme ce locul este participantul, fie că acest participant este Marele şi Micul, fie că este materia, aşa cum s-a spus în *Timaios*."[8] Alăturând cele două pasaje, rezultă că ceea ce este numit *chóra* în *Timaios*, în *ágrafa dogmáta* se numeşte Marele şi Micul (*tò méga kaì tò mikrón*). Şi, ducând deducţia mai departe, rezultă că toate comentariile lui Aristotel din *Metafizica* ce au ca obiect Marele şi Micul sunt derivate nu din dialoguri, ci din „doctrinele nescrise".[9]

O importantă sursă cu privire la conţinutul filosofic al „doctrinelor nescrise" este reprezentată de lecturile *Despre Bine* (*he perì tagathoû akróasis*)[10], de existenţa cărora ne informează Aristoxenos[11] şi de al căror conţinut aflăm de la Simplicius.[12] Astfel, Aristoxenos relatează spusele lui Aristotel conform cărora cei care au audiat lecturile lui Platon *Despre Bine* au venit cu convingerea că vor învăţa câte ceva despre cele ce în mod obişnuit sunt considerate bunuri, prosperitate, sănătate, putere, despre fericre în general, însă discursurile sale au fost despre matematică, numere, geometrie şi astronomie, totul culminând cu consecinţa că există un singur Bine. Simplicius ne informează că lecturile *Despre Bine* conţin doctrina despre Unu şi Diada nedefinită: „Ei spun că Platon a susţinut că Unul şi Diada nedefinită (*tò hén kaì tèn aóristón dyáda*) sunt, de asemenea, şi principii ale lucrurilor sensibile (*archàs tôn aisthetôn*). Totodată, el a situat Diada

[7] Aristotel, *Fizica*, 209 b11-16, trad. N.I. Barbu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1966.

[8] *Ibidem*, 209 b33-210 a2.

[9] Deşi pasajele aristotelice în cauză ne ajută să identificăm conţinutul filosofic al „doctrinelor nescrise", aceleaşi pasaje ne transmit însă o avertizare în a nu accepta comentariile lui Aristotel ca un ghid infailibil în înţelegerea doctrinei platoniciene, întrucât *chóra* din *Timaios* nu are aceeaşi semnificaţie nici cu Marele şi Micul din *ágrafa dogmáta*, nici cu materia aristotelică. Cf. David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, ed. cit., p.147.

[10] Deşi *akróasis* este la singular, se pare că semnificaţia sa se referă la un curs (o serie de lecturi), şi nu la o singură lectură, cf. David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, ed. cit., p.148.

[11] Aristoxenus, *Elementa Harmonica*, II, 30.16 – 31.3, în Konrad Gaiser, *Testimonia Platonica*, trad. Vincenzo Cicero, Milano, Vita e Pensiero, 1998, fr.7, p.18, şi David Ross (ed., trad.), *The Works of Aristotle*, vol.XII: *Select Fragments*, Oxford, Clarendon Press, 1952, p.115.

[12] Simplicius, *In Aristotelis Physicorum libro quattuor commentaria*, 453.25 – 455.11, în Konrad Gaiser, *Testimonia Platonica*, fr.23B, p.70-74, şi David Ross, *The Works of Aristotle*, vol. XII, p.120-121.

nedefinită la nivelul obiectelor inteligibile (*en toîs noetoîs*) obişnuind s-o numească prin termenul nedeterminat (*ápeiron*), şi, de asemenea, el a făcut din Marele şi Micul (*tò méga kaì tò mikrón*) principii (*archás*) şi le-a numit nedeterminate, în lecturile sale *Despre Bine*.[13] Totodată Simplicius[14] identifică *ágrafa dogmáta* de care Aristotel vorbeşte în *Fizica* (209 b14) cu *he perì tagathoû akróasis*.[15] Alexandru din Aphrodisia,[16] pe de altă parte, vorbeşte de preluarea de către Aristotel, în propria sa lucrare, *Perì tagathoû*, a ideilor acestor cursuri orale ale lui Platon.

Prin urmare, temele filosofiei platoniciene conţinute în *ágrafa dogmáta* sunt legate de doctrina principiilor, *Prinzipienlehre*, cum au numit-o reprezentanţii Şcolii de la Tübingen, şi sunt identificabile în comentariile aristotelice din Cărţile A, M şi N ale *Metafizicii*. *Prinzipienlehre* nu este însă identificabilă în filosofia dialogurilor, în afara unor mici excepţii care privesc doar dialogurile de bătrâneţe ale lui Platon. Un caz aparte îl constituie situaţia obiectelor matematice intermediare între Idei şi lucruri sensibile, despre care aflăm doar de la Aristotel în mod explicit că sunt parte a ontologiei platoniciene, punându-se astfel problema apartenenţei acestei teze fie la teoria Ideilor a dialogurilor, fie la teoria Principiilor a „doctrinelor nescrise".

Unul şi Diada nedefinită

Mutaţia esenţială produsă în cadrul filosofiei din *ágrafa dogmáta* este doctrina principiilor, considerarea Unului şi a Diadei Nedefinite ca principii ale Ideilor. În capitolul 6 al Cărţii A a *Metafizicii*,[17] Aristotel se referă succint la această temă: „Întrucât Ideile sunt cauzele tuturor celorlalte, el (Platon, n. m.) consideră că elementele lor sunt elementele tuturor lucrurilor ce există. De asemenea, ca materie, principiile sunt marele şi micul, iar ca esenţă, unul. Căci din participarea acelora la unu provin numerele şi Ideile."[18] Din pasajul aristotelic rezultă că Unul şi Marele şi Micul (sau Diada nedefinită) sunt principii ale Ideilor

[13] Simplicius, *In Aristotelis Physicorum libro quattuor commentaria*, 453.25 – 453.28.

[14] Simplicius, *In Aristotelis Physicorum libro quattuor commentaria,* 545. 23-24, în *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol.IX, ed. Hermannus Diels, 1882.

[15] Pe aceeaşi linie a identificării „doctrinelor nescrise" cu lecturile lui Platon *Despre Bine,* se înscrie şi afirmaţia lui Krämer conform căreia „doctrinele nescrise" ar trebui subsumate lecturilor platoniciene *Perì tagathoû.* Cf. H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, ed. cit., p.409.

[16] Alexandru din Aphrodisia, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, în *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol.1, ed. Michael Hayduck, 1881, 56.33-35 (Gaiser, *Testimonia Platonica*, fr.22B, p.65-67 şi Ross, *The Works of Aristotle*, vol.XII, p.117-119), 85.16-18 (Gaiser, fr.48B, p.147-149 şi Ross, p.119), 250.17-20 (Gaiser, fr.39B, p.130 şi Ross, p.122), 262.18-26 (Gaiser, fr.40B, p.131).

[17] Guthrie consideră că, în prezentarea doctrinei platoniciene din *Metafizica*, Cartea A (cap. 6), Aristotel nu face distincţie între o doctrină timpurie şi o alta târzie a Ideilor, ci o separare între două teme ale aceleiaşi teorii: 1) relaţia cauzală dintre Forme şi lucruri sensibile; 2) relaţia cauzală la nivelul Formelor. Cf. W.K.C. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, vol.5, ed. cit., p.427.

[18] Aristotel, *Metafizica (A-E)*, 987 b18-22, trad. Gheorghe Vlăduţescu, Bucureşti, Editura Paideia, 1998.

şi numerelor. Deşi în capitolul 6 al Cărţii A, Aristotel nu precizează cu claritate despre ce numere este vorba, acest lucru reiese din alte referinţe la doctrina platoniciană despre numere, în special din cadrul cărţii M a *Metafizicii*,[19] unde Platon face distincţie între obiectele matematice, intermediare între Forme şi lucruri sensibile, şi Numerele Ideale. Tema Numerelor Ideale reprezintă cea de-a doua noutate fundamentală în raport cu teoria Ideilor din dialoguri, iar, legat de aceasta, apar alte două subteme esenţiale referitoare la 1) generarea Numerelor Ideale din Unul şi Diada nedefinită şi 2) la relaţia dintre Numere Ideale şi Ideile ca atare descrise de Platon în dialoguri.

Despre modalitatea prin care Platon a ajuns la postularea Unului şi a Diadei nedefinite ca *archái* ale numerelor şi Ideilor, Aristotel ne oferă două sugestii: mai întâi, justifică introducerea de către Platon a Diadei ca principiu prin faptul că Numerele, cu excepţia celor impare, pot lua naştere cu uşurinţă din aceasta, ca dintr-un material plastic (*ekmageîon*) (*Metafizica*, 987 b18-988 a1); apoi, arată că Unul şi Diada nedefinită au valoare axiologică, prima reprezentând cauza Binelui, cealaltă cauza Răului (*Metafizica*, 988a7-17). Cele două pasaje, împreună cu cel de mai sus, sunt considerate a reprezenta, de fapt, reluări ale unor părţi din scrierea aristotelică pierdută *Perì tagathoû*.[20]

Trei justificări ale postulării Unului şi Diadei nedefinite sunt înfăţişate în comentariile lui Alexandru din Aphrodisia asupra lucrării aristotelice *Perì tagathoû*,[21] al cărei conţinut, aşa cum s-a văzut mai sus, reia temele lecturilor *Despre Bine* platoniciene.[22] Prima justificare poate fi sintetizată astfel: întrucât Formele sunt principiile lucrurilor sensibile, Formele sunt reductibile la numere, iar principiile numerelor sunt Unul şi Diada nedefinită, rezultă că Unul şi Diada nedefinită sunt, totodată, principii ale Formelor şi ale lucrurilor sensibile.[23] Alexandru reia aici argumentul exprimat de Aristotel în *Metafizica*, 987 b18-22.

Cea de-a doua justificare include două teme: mai întâi Unul şi Diada nedefinită sunt asociate cuplului de termeni opuşi Egalul şi Inegalul (*tò íson kaì tò ánison*), aceştia din urmă fiind consideraţi ca elemente la care sunt reductibile toate

[19] Pasajele aristotelice din *Metafizica* referitoare la distincţia dintre Numere Ideale şi numere matematice sunt: 1083a20-b19, 1086a2-13, 1080a12-b36, 1081a12-1082a15, 1084a12-b2, 1084a7-10; cf. Konrad Gaiser, *Testimonia Platonica*, fr.56 (p.165-167), fr.57 (p.167), fr.59 (p.168-171), fr.60 (p. 171-172), fr.61 (p.172-173), fr.63 (p.174-175).

[20] Cf. Alexandru din Aphrodisia, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, 85. 16-18 (Ross, p.119). Despre diversele interpretări cu privire la raportul dintre pasajele aristotelice din *Metafizica* (987 b18-988 a1 şi 988 a7-17) şi lucrarea pierdută a acestuia, *Perì tagathoû*, în Enrico Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero, 1997, p.202-203.

[21] Relaţia dintre comentariile lui Alexandru din Aphrodisia asupra *Metafizicii* şi *Perì tagathoû* a lui Aristotel este evidenţiată de Paul Wilpert în *Reste verlorener Aristotelesschriften bei Alexander von Aprodisias*, în „Hermes", 75, 1940, p.376-378.

[22] Cele trei justificări sunt analizate pe larg în Enrico Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, ed. cit., p. 207-221

[23] Alexandru din Aphrodisia, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, 55.20-56.35 (Gaiser, *Testimonia Platonica*, fr.22B, p.65; Ross, p.117).

lucrurile, atât cele existente prin sine (*tôn kath'hautà ónton*), cât şi cele care constau din opuşi (*tôn antikeiménon*); apoi, Alexandru din Aphrodisia insistă asupra distincţiei dintre Diada numerică (*tèn toîs arithmoîs dyáda*), termen echivalent cu numărul doi, şi Diada nedefinită (*aóristón dyáda*), cel de-al doilea principiu, din care, împreună cu opusul său, Unul, sunt generate numărul doi şi toate celelalte numere.[24] Importanţa acestui pasaj din comentariul la *Metafizica* al lui Alexandru din Aphrodisia, cu privire la postularea Unului şi a Diadei nedefinite ca principii supreme, din care toate celelalte lucruri sunt derivate, este evidenţiată prin relaţionarea sa cu alte două pasaje paralele,[25] unul datorat lui Simplicius, celălalt lui Sextus Empiricus. Simplicius, în comentariul său la *Fizica*,[26] ne informează despre o afirmaţie a lui Hermodorus, unul dintre discipolii lui Platon, conform căreia *hýle* platoniciană este ceva nelimitat şi nedefinit (*ápeiron kaì aóriston*), ţinând de ceea ce admite „mai multul şi mai puţinul" (*tò mâllon kaì tò hêtton*), şi printre care se numără şi *tò méga kaì tò mikrón*. Prezentarea lui Hermodorus continuă arătând că, după Platon, cele care sunt (*tà ónta*) se împart în cele ce există prin sine (*tà kath'hautá*) şi cele care există în relaţie cu altele (*tà pròs hétera*); la rândul lor, acestea din urmă se împart în contrare (*tà pròs enantía*) şi relative (*tà pròs ti*); cele din primul grup sunt numite definite (*horisména*), celelalte, nedefinite (*aórista*). Este evidentă corespondenţa dintre această clasificare şi cea a lui Alexandru din Aphrodisia, cu specificarea că cea a lui Hermodorus este mai complexă, *tà pròs hétera* (*antikeímena* la Alexandru) fiind subdivizate în *tà pròs enantía* şi *tà pròs ti*. În continuare, Hermodorus arată că tot ceea ce ţine de *tò mâllon kaì tò hêtton* aparţine lui *tà pròs ti*, adică termenii sunt într-o relaţie reciprocă nedefinită, în timp ce egalul împreună cu opusul său aparţin clasei *tà pròs enantía*, termenii aflându-se într-o relaţie reciprocă definită. Aceşti trei termeni sunt reductibili la un principiu comun, caracterizat prin atribute ca schimbător, amorf, nedeterminat, fără fiinţă (*ástaton kaì ámorphon kaì ápeiron kaì ouk ón*), atribute care trimit către caracteristicile Diadei nedefinite. Cu privire la ceilalţi termeni, cei care ţin de *tà kath'hautá* şi cei care aparţin clasei *tà pròs enantía*, dar care nu admit *excesul sau lipsa*, Hermodorus nu se pronunţă, întrucât argumentul său priveşte doar principiul material, însă se presupune că aceştia din urmă ţin de principiul opus, Unul. Aceleaşi rezultate sunt confirmate de pasajul lui Sextus Empiricus,[27] după care toate lucrurile sunt împărţite în trei clase; existenţele absolute, cele contrare şi cele relative. Unul reprezintă genul suprem al primei clase, Egalul şi Inegalul sunt genurile contrariilor, iar relativele aparţin genului

[24] Alexandru din Aphrodisia, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, 56.13-21 (Gaiser, *Testimonia Platonica*, fr.22B, p.66; Ross, p.118).

[25] Enrico Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, op. cit., p.212-216.

[26] Simplicius, *In Aristotelis Physicorum libro quattuor commentaria,* 247.30 – 248.15 (Gaiser, *Testimonia Platonica*, fr.31, p.93-94).

[27] Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, X, 248-283 (Gaiser, *Testimonia Platonica*, fr.32, p.95-105).

excesului şi lipsei. Dar în timp ce Egalul şi Inegalul împreună formează genul contrariilor, Egalul în sine aparţine genului Unului, iar Inegalul genului excesului şi lipsei. Finalmente, excesul şi lipsa aparţin Diadei nedefinite, ceea ce înseamnă că Unul şi Diada nedefinită apar ca principii supreme ale tuturor lucrurilor.[28]

A treia justificare a doctrinei principiilor oferită de Alexandru din Aphrodisia are ca temă procedeul generării numărului doi din cele două principii. Astfel, primul număr apare prin acţiunea Unului de determinare a Diadei nedefinite, în sensul limitării raportului dintre exces şi lipsă şi a generării raportului dintre jumătate şi dublu. Acelaşi mecanism de „limitare" de către Unul a raportului nedeterminat, dintre exces şi lipsă, conduce la apariţia tuturor numerelor.[29] Pasajul atrage atenţia asupra faptului că numerele sunt raporturi între mărimi.[30] Acest lucru reiese din modalitatea în care Alexandru justifică postularea Unului şi a Diadei nedefinite ca principii supreme din care sunt generate numerele. Astfel, dacă numărul doi este un raport între dublu şi jumătate, este necesar ca principiul acestui raport să implice de asemenea un raport, însă nu unul definit, ci nedeterminat. Aceasta este în fapt caracteristica Marelui şi Micului.[31]

Dincolo de presupoziţia componenţilor Şcolii de la Tübingen că *Prinzipienlehre* constituie „substratul" filosofiei dialogurilor, există, fără îndoială, anumite texte din dialogurile platoniciene care pot sugera teme legate de doctrina principiilor. Astfel, raportul Unul-Diada nedefinită poate fi sugerat de relaţia Unu-multiplu, temă care apare în mod explicit în dialogul *Parmenides* 131a-e sub forma

---

[28] Paul Wilpert arată că relatarea lui Hermodorus din pasajul lui Simplicius se referă la lecturile *Despre Bine* platoniciene, preluate la rândul lor de Aristotel în *Perì tagathoû*. Totodată, Wilpert, referindu-se la pasajul lui Sextus Empiricus, consideră că acesta derivă din lucrarea amintită a lui Aristotel. Cf. Paul Wilpert, *Neue Fragmente aus Perì tagathoû*, în „Hermes", 76, 1941, p.225-250. *Perì tagathoû*, în ansamblu, reprezintă o expunere fidelă a lecturilor lui Platon *Despre Bine*, unde acesta din urmă a susţinut doctrina principiilor, care cuprinde deducerea întregii realităţi din Unul şi Diada nedefinită. Cf. Paul Wilpert, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg, J. Habbel, 1949, p.121-221. Konrad Gaiser consideră că pasajul lui Sextus Empiricus reflectă semnificaţia axiologică a doctrinei principiilor, exprimabilă în raportul dintre *agathón* şi *kakón*. Dintre cele trei specii ale existenţei descrise de Sextus Empiricus, din punct de vedere axiologic o importanţă fundamentală o are clasa opuşilor, care ocupă o poziţie intermediară între existenţa în sine şi clasa relativilor. Cf. Konrad Gaiser, *La dottrina non scritta di Platone,* trad. Vincenzo Cicero, Milano, Vita e Pensiero, 1994, p.80-81. Valoarea axiologică a acestei clasificări a fost pusă în evidenţă de Krämer, prin intermediul teoriei sale despre *arete*. Krämer consideră că *enantía* sunt constituite din virtute şi viciu, şi că viciul aparţine *excesului* şi *lipsei*, în timp ce virtutea este termenul mediu între acestea. Deoarece termenul mediu este Egalul, adică Unul, iar *excesul* şi *lipsa* reprezintă Diada nedefinită, rezultă că justificarea conceptului de *arete* reprezintă adevărata esenţă a doctrinei principiilor. Cf. H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, ed. cit., p. 279-301.

[29] Alexandru din Aphrodisia, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, 56.21-35 (Gaiser, *Testimonia Platonica* fr.22B, p. 66-67; Ross, p. 118).

[30] Interpretarea geometrică a numerelor este dezvoltată de O. Toeplitz în *Das Verhältnis von Mathematik und Ideenlehre bei Platon*, în „Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik", I, 1, 1929, p. 3-33. O interpretare aritmetică a numerelor ideale platoniciene este susţinută de Julia Annas în *Aristotle's Methaphysics: Books M and N*, Oxford, Clarendon Press, 1976, p. 15-19.

[31] Enrico Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, op. cit., p. 219.

primului paradox al participării, şi este reluată în *Philebos* 14d-15b, în debutul cercetării raportului dintre *péras* şi *ápeiron* la nivelul Formelor. În fapt, acest pasaj din *Philebos*, în care este analizată natura celor patru genuri supreme, este considerat a fi cel mai apropiat de doctrina principiilor, încă de comentatorii antici (Simplicius, *In Aristotelis Physicorum libro quattuor commentaria,* 453.25-36), descrierile *ápeiron*-ului din dialog corespunzând descrierilor Diadei nedefinite din *ágrafa dogmáta*.[32] Poate cea mai importantă teză este aceea a considerării *ápeiron*-ului ca o componentă a planului inteligibil (sub forma lui *he toû apeírou idéa*) în *Philebos*, statut pe care îl moşteneşte şi Diada nedefinită în *ágrafa dogmáta*.[33] O altă apropiere este făcută chiar de Aristotel între concepţia despre materie a lui Platon din *Timaios* şi Diada nedefinită sau *tò méga kaì tò mikrón*, între care, pentru Aristotel (*Fizica*, 209b11-16 şi 209b33-210a2) şi alţi comentatori antici (Simplicius, *In Aristotelis Physicorum libro quattuor commentaria,* 247.30 – 248.1), nu ar exista decât o diferenţă de nume. În această privinţă, se pare însă că avem de-a face cu o înţelegere eronată a doctrinei platonice de către Stagirit, în sensul că identitatea implicată de acesta ar presupune totodată postularea unei echivalenţe de semnificaţie între *ápeiron*-ul din *Philebos* şi *chóra* din Timaios, ceea ce este exclus. În timp ce primul aparţine Formelor (ca şi Diada nedefinită), cel de-al doilea este altceva decât Formă, situându-se într-o zonă de echivocitate din punct de vedere ontologic şi epistemologic.

Pe de altă parte, rădăcinile identificării Unului cu binele şi a Multiplului cu răul pot fi regăsite în doctrina despre suflet şi în anumite pasaje cu subiecte etico-politice din *Republica* şi *Legile*. Astfel, binele şi dreptatea sunt rezultatul unităţii atât în cazul sufletului (*Republica,* 443d-e), cât şi în cel al statului (*Republica*, 422e-423b; *Legile*, 739d), în timp ce răul şi nedreptatea apar ca urmare a dezbinării şi a multiplului.

---

[32] Enrico Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, ed. cit., p.217; W.K.C. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, vol.5, p.429-430.

[33] Legat de teoretizarea din *Philebos* cu privire la *he toû apeírou idéa*, caracteristica acestuia ca în combinaţie cu *péras* să genereze întotdeauna numărabilul şi comensurabilul se află în strânsă legătură cu încercarea lui Platon de a elimina contradicţiile şi iraţionalul de la nivelul *ápeiron*-ului. Prin aceasta, Platon readuce în discuţie tipul de *ápeiron* parmenidian, identificabil cu ceea se numeşte infinitul actual. Că aşa stau lucrurile o demonstrează şi referinţa lui Cantor la pasajul respectiv din *Philebos* atunci când defineşte noţiunea de mulţime. Acesta se foloseşte de modalitatea în care Platon explică în *Philebos* apariţia numărului, considerând că mulţimea (numărul) este asemănătoare genului Amestecului platonician, luând naştere prin relaţia dintre Infinit (corespondentul *ápeiron*-ului lui Platon) şi *regula de generare a mulţimii* (asemănătoare lui *péras*). Cf. Georg Cantor, *Gesammelte Abhandlungen*, apud. Jean-Pierre Belna, *Cantor*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p.134. Spre deosebire de *he toû apeírou idéa*, *chóra* din *Timaios* are în vedere *ápeiron*-ul ce ţine de materie, constituindu-se ca echivalentul conceptului de infinit potenţial. O interpretare interesantă cu privire la Diada nedefinită, expusă de A.E. Taylor, vine în completarea afirmaţiilor anterioare cu privire la încercarea de a exclude iraţionalul prin intermediul conceptului de *he toû apeírou idéa*. Taylor consideră că Diada nedefinită evidenţiază o metodă de aproximare a valorii rădăcinii pătrate a lui 2, apropiindu-se de valoarea acestuia alternativ din partea lui „mai puţin" (ce cuprinde valori mai mici) şi a lui „mai mult" (care include valori mai mari). Cf. A.E. Taylor, *Forms and Numbers*, în „Mind", vol.35, nr.140, p.419-440, şi vol.36, nr.141, p.12-33.

Numerele Ideale

Tema Numerelor Ideale apare doar în *ágrafa dogmáta*. Din analiza cu privire la Unul şi Diada nedefinită rezultă că acestea sunt principiile supreme din care derivă întreaga realitate, iar Numerele Ideale sunt primele care sunt generate în ordine ontologică. Totodată însă, din *Metafizica*, 987 b18-22 aflăm că din cele două principii provin, pe lângă Numerele Ideale, Ideile, detaşându-se astfel concluzia că Ideile sunt numere. Această teză este reluată de mai multe ori în *Metafizica*,[34] dar şi în *Despre suflet* [35] şi chiar într-un pasaj din *Despre filosofie* transmis prin surse siriene.[36] Totuşi, în niciunul din aceste pasaje Aristotel nu face explicită relaţia dintre Numerele Ideale şi Ideile însele. Mai mult decât atât, într-unul dintre pasaje (1081 a5-17), exprimarea lui Aristotel conduce mai degrabă către neidentificarea Ideilor cu Numerele Ideale: „Dar, dacă Ideile nu sunt numere, e exclusă orice posibilitate ca Ideile să existe, căci din ce alte principii ar putea ele să provină? Numărul provine din Unul şi din Diada nedeterminată, şi aceste principii sunt totodată şi elementele numărului şi, în acest caz, nu putem admite că Ideile există în ordinea timpului, înainte sau după numere”.[37] Ultima clauză a acestei argumentaţii sugerează că exprimarea lui Aristotel despre identificarea de către Platon a Ideilor cu numerele se bazează mai degrabă pe propria sa interpretare a doctrinei platoniciene, decât pe concepţia platoniciană autentică.[38] În sprijinul tezei neidentificării Ideilor cu Numerele Ideale vin alte două pasaje datorate lui Teofrast[39] şi Sextus Empiricus,[40] unde, spre deosebire de textele aristotelice, avem de-a face cu afirmaţii mai clare cu privire la situarea Numerelor Ideale într-o poziţie intermediară, între Idei şi cele două principii, Unul şi Diada nedefinită. Raportul dintre Idei şi Numere Ideale nu este, după cum se observă, unul foarte clar exprimat. Având în vedere însă modelul pythagoric prin care realitatea este redusă la numere, se poate presupune că prin aceeaşi modalitate Ideile sunt reductibile la Numere Ideale.[41] Ideile ar

[34] *Metafizica,* 991 b9-19, 992 b13-18, 1073 a17-19, 1080 b11-12, 1081 a5-17, 1082 b23-24, 1083 a17-20, 1086 a11-13, 1090 a16-17, 1091 b26.

[35] *Despre suflet*, 404 b24-25.

[36] Syrianus, *In Aristotelis Methapysica commentaria*, 159.33 – 160.5, în Konrad Gaiser, *Testimonia Platonica*, fr.58, p.167-168 şi Ross, p.82-83.

[37] *Metafizica*, 1081 a12-17, trad. Şt. Bezdechi, Bucureşti, Editura Academiei, 1965.

[38] David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, op. cit., p.217.

[39] Teofrast, *Metafizica*, 6 b11-14, în *Aristotelis et Theophrasti Metaphysica*, ed. Christianus Augustus Brandis, Berolini, Reimeri, 1823.

[40] Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, X, 258.4 – 259,1, în Sexti Empirici, *Opera Graece et Latine*, vol.2, Lipsiae, 1841.

[41] Deşi iniţial David Ross, în *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1953, p. LXVII – LXXI, consideră că Numerele Ideale sunt identice cu Ideile, ulterior se exprimă în aceeaşi direcţie deschisă de Léon Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris, Alcan, 1908, p.268-274 şi 454-462, şi întărită de C.J. de Vogel, *La dernière phase du platonisme et l'interprétation de Leon Robin,* în *Philosophia, Part I: Studies in Greek Philosophy*, Van Gorcum, Assen, 1970, p.243-256. Astfel, în *Plato's Theory of Ideas,* ed. cit., p. 217-220, Ross

reprezenta prin urmare raporturi numerice,[42] derivate din două principii supreme, prin impunerea de către Unu a unei limite Diadei nedefinite, aceasta amintind de procedeul apariţiei numărului în *Philebos*, prin amestecul dintre *péras* şi *ápeiron*.[43]

Cu privire la generarea Numerelor Ideale, în *Metafizica*, 987b18-988a1, Aristotel justifică postularea Diadei nedefinite ca principiu de către Platon prin faptul că numerele, cu excepţia celor impare, sunt generate cu uşurinţă din aceasta. Comentariul lui Alexandru din Aphrodisia completează afirmaţia lui Aristotel, explicitând modalitatea de generare a numerelor pare din cele două principii şi insistând asupra funcţiei Diadei nedefinite de a duplica.[44] Ross atrage atenţia asupra faptului că funcţia duplicantă a Diadei nedefinite nu redă concepţia lui Platon din *ágrafa dogmáta*, negând prin aceasta şi faptul că *Perì tagathoû* ar fi o transpunere fidelă a lecturilor lui Platon *Despre Bine*.[45] După Ross, Aristotel înţelege greşit concepţia despre materie a lui Platon şi, ca atare, discursul său despre Diada nedefinită nu este unul conform concepţiei platoniciene. Interpretarea lui Ross cu privire la redarea eronată în textele aristotelice a concepţiei platonicene despre materie este rectificată de Berti, acesta din urmă argumentând că atât textul din *Metafizica*, cât şi cel din *Perì tagathoû* în comentariul lui Alexandru din Aphrodisias, exprimă concepţia platoniciană din *ágrafa dogmáta*, ambele texte dovedind, cu privire la funcţia Diadei nedefinite, o anumită ambiguitate ce se datorează utilizării termenului *ekmageîon*.[46] Prin urmare, funcţia duplicantă a Diadei nedefinite nu provine dintr-o interpretare aristotelică eronată.

Referitor la modalitatea de generare a Numerelor Ideale din Unul şi Diada nedefinită, s-au conturat trei direcţii de interpretare. Prima dintre acestea porneşte de la exprimarea lui Aristotel că doar numerele diferite de cele prime sunt generate din Diada nedefinită, sugerându-se în acest fel că există două modalităţi de generare a Numerelor Ideale, una prin care apar numerele neprime, utilizându-se doar funcţia duplicantă a Diadei nedefinite, cealaltă prin care sunt generate numerele prime, procedeul implicând participarea complementară a ambelor principii, Unul şi Diada nedefinită. Această interpretare apare la Robin,[47]

---

consideră că relaţia platoniciană dintre Idei şi Numere Ideale poate fi descrisă într-o modalitate similară aceleia în care pythagoricii atribuie numere realităţilor, fie ele materiale sau abstracte. Aşa cum remarcă şi Guthrie, *History of Greek Philosophy*, vol. 5, p. 437, nu este o mai mare contradicţie între a spune că Formele sunt numere şi că ele sunt produsul numerelor decât era în schema originală a pythagoricilor între a spune că lucrurile sunt numere şi că elementele numerelor sunt elementele lucrurilor.

[42] Tema Ideilor ca structuri numerice, ca reprezentare a modalităţii în care *eísin arithmoì hai idéai*, este exprimată şi de Wilpert, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, ed. cit., p.157-172, şi Gaiser, *La dottrina non scritta di Platone,* op. cit., p.130-131.

[43] *Philebos*, 16d şi 25a-26b.

[44] Alexandru din Aphrodisia, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, 57.3-11.

[45] David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, ed. cit., p.202-205.

[46] Ambigiutatea referitoare la termenul *ekmageîon* priveşte faptul că acesta implică prin semnificaţia sa o funcţie atât pasivă, cât şi activă a Diadei nedefinite, cf. Enrico Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, ed. cit., p.225-226.

[47] Léon Robin consideră că Numerele Ideale sunt generate prin intermediul a două metode, cea a duplicării şi cea a adiţiunii cu 1, aceasta din urmă fiind substituită ulterior cu metoda „împărţirii diferenţei", metodă care presupune conjuncţia dintre mişcarea în sus de la numărul mai mic cu

Taylor[48] şi Annas.[49] O a doua linie de interpretare este cea care leagă procedeul de generare a Numerelor Ideale de acela al diviziunii explicitat de Platon în *Sofistul* şi *Politicul*. În această direcţie se exprimă Stenzel,[50] Becker[51] şi Wilpert.[52] În fine, cea de-a treia poziţie cu privire la generarea Numerelor Ideale porneşte de la considerația că procesul generativ presupune o unică modalitate şi este rezultatul unei acţiuni a Unului, ca principiu formal, de determinare a Diadei nedefinite, considerată ca principiu material. Această interpretare este reprezentată de concepţiile lui Van der Wielen,[53] David Ross[54] şi Enrico Berti.[55] Deşi pasajele pe care îşi fundamentează interpretările cei trei sunt diferite,[56] concluziile pot fi asimilabile unei singure direcţii de interpretare. Conform acestei ultime linii de interpretare, care pare şi cea mai adecvată, Numerele Ideale sunt generate prin intermediul unui unic procedeu, acela al aplicării succesive a Unului asupra Diadei

---

mişcarea în jos de la numărul mai mare, cele două mişcări întâlnindu-se la jumătatea distanţei şi producând astfel un număr intermediar. Cf. *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, ed. cit., p.280-282 şi 442-450.

[48] După Taylor, cele două metode de generare a Numerelor Ideale sunt cea duplicativă, prin care apar numerele pare, şi cea „de egalizare a Marelui şi Micului", prin care sunt generate cele impare, această a doua metodă fiind echivalenta celei de „împărţire a diferenţei" descrisă de Robin. Cf. *Forms and Numbers*, în „Mind", 1927, p.19-20.

[49] Julia Annas arată că din Unul şi Diada nedefinită sunt generate Numerele Ideale, combinându-se duplicarea cu adiţiunea astfel: Diada nedefinită generează puterile lui 2; plecând de la acestea, Unul produce numerele impare; apoi, împreună, Unul şi Diada nedefinită generează numerele pare diferite de puterile lui 2, întrucât pentru ca acestea să fie obţinute este nevoie ca mai întâi numerele impare să fie accesibile. Cf. Julia Annas, *Aristotle's Methaphysics: Books M and N*, ed. cit., p.42-54.

[50] Julius Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig und Berlin, Teubner, 1924, p.30-53

[51] Oskar Becker, *Die diairetische Erzeugung der platonischen Idealzahlen*, în „Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik", B, I, 1, 1931, p.464-501.

[52] Wilpert, bazându-se pe un text din Alexandru din Aphrodisia (*In Aristotelis Metaphysica commentaria*, 57.24-28), consideră că modalitatea de generare a Numerelor Ideale constă în combinarea metodei diviziunii cu cea a adiţiunii, cf. *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, ed. cit., p.207-209.

[53] W. Van der Wielen, *De Ideegetallen van Plato*, Amsterdam, 1941, p.118-137, apud. David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, ed. cit., p.199-202.

[54] David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, ed. cit., p.202-205.

[55] Enrico Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, ed. cit., p.219-220.

[56] Astfel, interpretarea lui Van der Wielen porneşte de la un pasaj din comentariul lui Simplicius la *Fizica* lui Aristotel (*In Aristotelis Physicorum libro quattuor commentaria*, 453.25 – 454.7), unde, după ce se referă la utilizarea lui Platon, în lecturile sale *Despre Bine,* a Unului şi a Marelui şi Micului ca elemente constitutive atât ale lucrurilor sensibile, cât şi ale celor inteligibile, aduce în discuţie comentariul lui Porfir la *Philebos*, care ar reda această concepţie. Pe de altă parte, David Ross, considerând că expunerea aristotelică referitoare la Diada nedefinită este rezultatul unei înţelegeri greşite a lui Aristotel a lecturilor *Despre Bine* platoniciene, interpretează procesul de generare a Numerelor Ideale pornind de la pasajele din *Philebos* care se referă la relaţia dintre *péras* şi *ápeiron*. În fine, Enrico Berti, arătând că textul *Metafizicii* şi cel din *Perì tagathoû* redat de Alexandru din Aphrodisia exprimă doctrina platoniciană din lecturile *Despre Bine*, îşi fundamentează interpretarea chiar pe aceste pasaje.

nedefinite, printr-o modalitate de „determinare" a Nedeterminatului de către Limita reprezentată de Unul, asemeni raportului dintre *péras* şi *ápeiron* din *Philebos*. Totodată, putem considera, alături de Berti, că acest proces de determinare a Diadei nedefinite constă într-o „acţiune limitativă" prin care Unul, ca principiu formal, impune succesiv Diadei nedefinite, considerată ca principiu material, variate raporturi determinate între mărimi (cum este raportul dintre dublu şi jumătate în cazul numărului 2), ce reprezintă diverse numere.

Numerele Ideale platoniciene sunt reprezentate de decadă.[57] Ca şi pythagoreicii, Platon acordă un statut special numerelor de la 2 la 10. Cea mai probabilă explicaţie a faptului că generarea Numerelor Ideale este limitată la numărul 10 poate fi aceea legată de sistemul de numeraţie al Greciei antice, care era decimal, dar şi de faptul că seria numerelor de la 2 la 10 include toate cele trei tipuri în care grecii divizaseră numerele: 2 şi puterile sale, numerele impare şi produsele unui număr impar multiplicat cu 2 sau cu o putere a lui 2. Astfel, Platon a considerat, probabil, că dacă poate explica generarea numerelor de până la 10, poate explica generarea tuturor numerelor.[58] Totuşi, importanţa pe care pythagoreicii au acordat-o decadei exprimabilă sub forma *tetraktys*-ului nu poate să nu fi avut o influenţă asupra concepţiei platoniciene. Cu atât mai mult cu cât seria 1, 2, 3 şi 4, componentele *tetraktys*-ului, este strâns legată de secvenţa elementelor geometrice *punct – linie – suprafaţă – solid*.

Mărimile Ideale

Ca şi Numerele Ideale, Mărimile Ideale sunt componente ale ontologiei platoniciene prezente doar în *ágrafa dogmáta*. O primă referinţă la acestea este făcută de Aristotel în *Metafizica*, 992b13-18, unde, distingându-le de Idei şi numere, pe de o parte, şi de obiectele matematice intermediare, pe de altă parte, se concluzionează că liniile, suprafeţele şi solidele (*méke te kaì epípeda kaì stereá*) „aflate după numere" (*tà metà toùs arithmoús*) constituie un al patrulea gen (*tétarton génos*). Acest *tétarton génos* este readus în discuţie atunci când Aristotel distinge între diversele concepţii cu privire la statutul mărimilor matematice.[59] Astfel, în timp ce Platon distinge între mărimi matematice şi „cele care se află după Idei" (*tà mathematikà kaì tà metà tàs idéas*), Speusip acceptă doar mărimile matematice, în timp ce Xenocrate le identifică pe cele două.[60] În fine, o ultimă referinţă la Mărimile Ideale apare cu ocazia criticii posibilităţii derivării acestora din Numerele Ideale.[61]

---

[57] Cf. *Fizica*, 206b32, *Metafizica*, 1084a12, *Metafizica*, 1073a18.

[58] David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, ed. cit., p.179. De asemenea, Julia Annas, în *Aristotle's Methaphysics: Books M and N*, ed. cit., p.54, presupune că Platon s-a oprit la 10 în generarea Numerelor Ideale, întrucât a considerat evident faptul că procesul generativ ar putea continua *ad infinitum*.

[59] Aristotel, *Metafizica*, 1080b23-28.

[60] Despre pasajele din *Metafizica* unde sunt evidenţiate distincţiile dintre concepţiile cu privire la obiectele matematice dintre Platon, Speusip şi Xenocrate, în David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, ed. cit., p.151-152.

[61] Aristotel, *Metafizica*, 1085a7-9.

Modalitatea de generare a Mărimilor Ideale este similară celei descrise cu prilejul procesului de formarea a Numerelor Ideale. Numai că în cazul Mărimilor Ideale, rolul formal al Unului este preluat de Numerele Ideale, în timp ce materia asupra căreia acționează acestea din urmă este reprezentată de diferite specii ale Marelui şi Micului. Aristotel precizează că, potrivit adepților teoriei Ideilor, Mărimile sunt alcătuite din materie şi din Număr Ideal, astfel Liniile, Suprafețele şi Solidele având drept principii formale Diada, Triada şi, respectiv, Tetrada: *tàs idéas titheménois [...] – poioûsi gàr tà megéthe ek tês hýles kaì arithmoû, ek mèn tês dyádos tà méke, ek tríados d'ísos tà epípeda, ek dè tês tetrádos tà stereá*.[62] Pe de altă parte, din punct de vedere material, *tà megéthe* sunt derivate din specii ale Marelui şi Micului (*ek tôn eidôn toû megálou kaì toû mikroû poioûsin*), Liniile din Lung şi Scurt (*ek makroû kaì brachéos tà méke*), Suprafețele din Larg şi Îngust (*platéos kaì stenoû tà epípeda*), Solidele din Înalt şi Scund (*ek bathéos kaì tapeinoû toûs ógkous*).[63] Prin urmare, la fel cum Numerele Ideale sunt generate din Unul şi Marele şi Micul (Diada nedefinită), *tà méke* sunt generate din *dyás* şi *tò makrón kaì tò brachú* (Lungimea nedefinită), *tà epípeda* sunt derivate din *triás* şi *tò platù kaì tò stenón* (Suprafața nedefinită), iar *tà stereá* rezultă din *tetrás* şi *tò bathù kaì tò tapeinón* (Solidul nedefinit).

Tema platoniciană a generării figurilor geometrice din numere este fără îndoială de esență pythagoreică. Postularea de către pythagoricienieni a unei relații între punct şi unitate, două puncte şi linie, trei puncte şi triunghi (sau figura plană), patru puncte şi piramidă (sau figura în spațiu) se regăseşte în concepția platoniciană, cu excepția corespondenței dintre punct şi unitate. Distincția majoră constă însă în descrierea procedeului generativ. Pentru pythagoricienieni procesul generării porneşte de la unitatea-punct care dă naştere primei dimensiuni, linia, urmând apoi ca două dimensiuni să formeze suprafața, pentru ca în final, adăugarea unei a treia dimensiuni să genereze solidul. La Platon cele trei mărimi nu sunt derivate una din cealaltă, cum se întâmplă la pythagoricieni, ci fiecare dintre ele este rezultatul unui proces aparte, în care sunt implicate elemente diferite. La fel şi în cazul Numerelor Ideale, care sunt generate fiecare printr-un procedeu diferit, deosebindu-se prin aceasta de generarea numerelor matematice intermediare. De fapt, obiectele matematice platoniciene intermediare între Idei şi lucruri, de care vorbeşte Aristotel, sunt similare din acest punct de vedere numerelor şi elementelor geometrice pythagoreice. Singura distincție constă în faptul că primele au o existență separată de cea a lucrurilor (*parà tà prágmata*), în timp ce celelalte sunt imanente lucrurilor (*autà tà prágmata*).[64] Pe de altă parte, numerele şi mărimile intermediare platoniciene îşi au fundamentul ontologic la nivelul Numerelor şi Mărimilor Ideale.

[62] Aristotel, *Metafizica*, 1090b20-23.

[63] Aristotel, *Metafizica*, 1085a9-12.

[64] Comparând concepția platoniciană cu cea pythagoreică, Aristotel consideră că Platon se îndepărtează de pythagoreicieni prin două elemente: concepția despre infinit şi cea despre numere. Cf. Aristotel, *Metafizica*, 987b22-29.

Obiectele matematice intermediare

Despre concepţia platoniciană cu privire la obiectele matematice (numerele şi mărimile) intermediare aflăm doar din relatările lui Aristotel: „Între sensibile şi Idei mai sunt admise ca intermediare entităţile matematice, deosebite faţă de sensibile prin aceea că sunt veşnice şi imobile, iar de Idei, fiind o pluralitate de realităţi asemănătoare, pe când Ideea în sine este una şi individuală."[65] Spre deosebire de Numerele Ideale, care, ţinând de domeniul Formelor, sunt obiectul filosofiei, numerele intermediare sunt obiectul aritmeticii şi al celorlalte discipline care operează cu numerele.[66] Aristotel tratează pe larg în Cartea M a *Metafizicii*, în cadrul criticii concepţiei despre numere a lui Platon, despre distincţia dintre Obiecte matematice Ideale şi obiecte matematice intermediare, analizând totodată, comparativ, concepţiile despre obiecte matematice elaborate de Platon, pythagoricieni, Speusip şi Xenocrate. Dacă pentru Platon obiectele matematice au atât o existenţă Ideală, cât şi una intermediară, pentru pythagoricieni obiectele matematice sunt imanente lucrurilor, Speusip neagă statutul ideal al acestora, în timp ce Xenocrate identifică Ideile cu numerele.[67] În cazul lui Platon, Numerele Ideale, a căror generare porneşte de la Unul şi Diada nedefinită, sunt Forme şi, ca atare, în conformitate cu axiomele teoriei Ideilor, nu sunt comparabile unele cu altele, aşa cum se întâmplă cu numerele matematice. La fel este şi cazul Mărimilor Ideale comparativ cu cele geometrice. Plecând de la incomparabilitatea Numerelor Ideale, Aristotel propune trei ipoteze cu privire la alcătuirea Numerelor Ideale, pe care apoi le supune criticii (capitolele 6 şi 7 ale Cărţii M): 1) numerele sunt alcătuite din unităţi ce nu se pot adăuga niciuna celeilalte; 2) numerele sunt alcătuite din unităţi ce se pot adăuga fiecare celeilalte; 3) numerele sunt alcătuite din unităţi ce se pot adăuga uneia celeilalte doar în cadrul aceluiaşi număr. Dincolo de acurateţea şi justeţea interpretării aristotelice a concepţiei platoniciene despre Numerele Ideale,[68] pasajele în cauză sunt lămuritoare în privinţa descrierii distincţiilor dintre Numere Ideale şi numere aritmetice. Astfel, în timp ce a doua ipoteză este valabilă în cazul numerelor intermediare, în sensul că acestea se pot adăuga unele altora, Aristotel consideră că ipoteza a treia este specifică concepţiei lui Platon, dar, totodată, arată că prima ipoteză decurge de asemenea din principiile admise de cei care postulează existenţa Numerelor Ideale.

Prezenţa obiectelor matematice intermediare în cadrul concepţiei filosofice platoniciene exprimată în cadrul dialogurilor nu este una evidentă. Deşi doctrina elementelor matematice intermediare nu este menţionată în mod explicit decât de Aristotel în *Metafizica*, nu se poate totuşi nega întru totul existenţa unei asemenea

[65] *Metafizica*, 987b14-18, trad. Gheorghe Vlăduţescu.

[66] Aristotel, *Metafizica*, 991b27-29.

[67] Aristotel, *Metafizica*, 1076a8-22, 1080b11-33.

[68] Astfel, în timp ce David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, ed. cit., p.180, consideră eronată interpretarea aristotelică cu privire la concepţia despre Numere Ideale a lui Platon, Julia Annas, *Aristotle's Methaphysics: Books M and N*, ed. cit., p.15-19, utilizează aceste pasaje ca suport pentru interpretarea aritmetică a Numerelor Ideale platoniciene.

teme în cadrul teoriei Ideilor platoniciană.[69] Totodată, nici nu se poate susține menționarea explicită a acestei concepții la nivelul dialogurilor, ci o poziție echilibrată pare a fi cea corectă. Şi anume, tema obiectelor matematice intermediare între Idei şi lucruri sensibile aparține în mod evident filosofiei platoniciene din *ágrafa dogmáta* şi, totodată, este prezentă, dar numai în mod implicit, în planul teoriei Ideilor elaborate în cadrul dialogurilor.[70] De obicei, cel mai utilizat pasaj în favoarea accentuării prezenței temei elementelor matematice intermediare în cadrul dialogurilor este *Republica*, 509d-511e, analogia Liniei, arătându-se că diviziunii inferioare din domeniul *inteligibilului* îi corespunde din punct de vedere epistemologic *diánoia*, iar din punct de vedere ontologic *tà mathematiká*. Totuşi, nucleul analogiei Liniei îl constituie distincția din perspectivă epistemologică dintre planul *inteligibilului* şi cel al *opinabilului*, iar nu cea dintre Idei şi lucruri sensibile. Rămâne însă sugestia de a atribui fiecărei stări cognitive obiectul corespunzător în plan ontologic.[71] În logica acestei atribuiri, am putea interpreta obiectul lui *diánoia* ca fiind reprezentat de ceea ce Aristotel numeşte în *Metafizica* obiecte matematice intermediare. În afara analogiei Liniei, în susținerea tezei prezenței „intermediarelor" în dialoguri mai apar două pasaje cu conținut similar, *Republica*, 526a1-7, şi *Philebos*, 56c-59d, în care Platon accentuează deosebirea dintre unitățile numerelor cunoscute prin intermediul gândirii, care sunt egale între ele, şi cele ale numerelor sensibile, diferite între ele. Unitățile din cadrul multiplicității definite (numerele) nu sunt însă aceleaşi cu Ideea de Unitate, ceea ce ar presupune că în aceste pasaje este sugerată implicit distincția dintre Idei, obiecte matematice şi lucruri sensibile.

Sufletul şi elementele matematice

În *Timaios* structura Sufletului lumii este decrisă prin intermediul proporției matematice, iar Teofrast, în *Metafizica* sa, afirmă că Platon derivă sufletul din numere şi din Unul.[72] Cu privire la sufletul individual, nu se poate afirma că ar exista vreo corespondență între acesta şi obiectele matematice, în afara faptului că ambele ocupă o poziție intermediară între Forme şi lucrurile sensibile. Dincolo de interpretările anumitor comentatori cu privire la postularea de către Platon a unui

[69] Printre cei care neagă prezența temei obiectelor matematice în cadrul filosofiei lui Platon se află Cherniss şi Annas. H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, ed. cit., p.75-78, consideră că Platon nu a făcut distincție între obiecte matematice intermediare şi Idei, iar Julia Annas, *Aristotle's Methaphysics: Books M and N*, ed. cit., p.19-21, afirmă că referințele din *Metafizica* la obiectele matematice intermediare din cadrul concepției platoniciene sunt interpretări proprii ale lui Aristotel cu privire la aşa-numita problemă a Unicității (enunțurile aritmeticii nu descriu lumea sensibilă, dar nici pe aceea a Formelor).

[70] Aceasta este şi interpretarea lui Ross în *Plato's Theory of Ideas*, ed. cit., p.59-62 şi 177.

[71] Ross consideră că obiectele corespunzătoare lui *diánoia* sunt reprezentate nu de obiectele matematice intermediare de care vorbeşte Aristotel în *Metafizica*, ci de Idei matematice, în timp ce obiectele lui *nóesis* sunt alte Idei. Cf. *Plato's Theory of Ideas*, ed. cit., p.62-65.

[72] Teofrast, *Metafizica*, 6b2.

anume raport între suflet şi obiectele matematice intermediare,[73] avem, totuşi, un pasaj din Aristotel unde, după o scurtă referinţă la concepţia lui Platon despre suflet exprimată în *Timaios*, sunt indicate anumite corelaţii dintre facultăţile sufletului şi Numerele şi Mărimile Ideale, care ar fi fost afirmate *en toîs perì philosophías legoménois*.[74] Este vorba de *Despre suflet*, 404b17-27: „în tratatul Despre Filosofie se afirmă faptul că vieţuitorul în sine provine din însăşi ideea de unu şi din lungimea, lăţimea şi adâncimea prime, şi tot aşa celelalte vieţuitoare. Iar pe de altă parte, intelectul (*noûs*) corespunde unului, pe când ştiinţa (*epistéme*) dyadei (căci ea doar se raportează la unu), opinia (*dóxa*) corespunde numărului suprafeţei, iar senzaţia (*aísthesis*) corespunde volumului. Căci platonicienii spuneau că numerele sunt idei în sine şi principii, dar că sunt compuse din elemente. Unele lucruri sunt distinse de intelect, altele de ştiinţă, altele de opinie, altele de sensibilitate, iar aceste numere sunt ideile lucrurilor."[75] Semnificaţia acestor corespondenţe este dezvăluită chiar de vechii comentatori ai lucrării lui Aristotel, Simplicius[76] şi Themistius.[77] *Noûs*-ul este corelat cu Unul întrucât acesta reprezintă cunoaşterea nemijlocită a Ideii unice, *epistéme*, cu Diada, deoarece aceasta porneşte de la o Idee şi ajunge la o concluzie, *dóxa* cu Triada, întrucât pleacă de la o Idee şi ajunge fie la o concluzie adevărată, fie la una falsă, iar *aísthesis* cu Tetrada, pentru că obiectele lumii sensibile sunt solide.

Dialogurile păstrate de la Platon nu oferă un sprijin în dezvoltarea acestor corelaţii între suflet şi facultăţile acestuia, pe de o parte, şi numerele şi mărimile Ideale, pe de altă parte, cu excepţia, poate, a unui pasaj din *Legile*, unde este adusă în discuţie generarea obiectelor perceptibile: „atunci când un element, ce primeşte o primă creştere şi trece la o a doua schimbare, şi de la aceasta la o a treia, devine apoi sensibil pentru cel ce este capabil de simţire. Numai prin aceste feluri de prefaceri şi de treceri de la o mişcare la alta se creează totul în univers."[78] Plecând de la pasajul din *Despre suflet*, textul din *Legile* poate fi interpretat în sensul că nici punctul (elementul), nici linia (elementul ce primeşte prima creştere), nici suprafaţa

[73] Léon Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, ed. cit., p.479-498, consideră că există o afinitate specială a sufletului faţă de obiectele matematice intermediare, iar Konrad Gaiser, *La dottrina non scritta di Platone,* ed. cit., p.101-105, plecând de la poziţia intermediară a celor două, sufletul şi obiectele matematice, ajunge la identificarea acestora.

[74] Referinţa lui *en toîs perì philosophías legoménois* este disputată între a semnifica o lucrare platoniciană sau un rezumat al doctrinelor nescrise sau opera de tinereţe pierdută a lui Aristotel, *Perì philosophía*. Cf. Alexander Baumgarten, *Note la Despre suflet*, în Aristotel, *Despre suflet*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2005, p.232, nota 48. Chestiunea dacă sintagma respectivă se referă la *ágrafa dogmáta* platoniciene sau *Perì philosophía* aristotelică nu este însă crucială, întrucât, chiar dacă versiunea a doua este cea corectă, referinţa lui Aristotel poate să fie la fel de bine la doctrina lui Platon, cf. David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, ed. cit., p.210.

[75] *Despre suflet*, 404b17-27, trad. Alexander Baumgarten, Bucureşti, Editura Humanitas, 2005.

[76] Simplicius, *In Aristotelis libros de anima commentaria*, 29.2-9, în *Commentaria In Aristotelem Graeca*, vol.XI, ed. Michael Hayduck, 1882.

[77] Themistius, *In Aristotelis libros de anima paraphrasis*, 12.6-13, în *Commentaria In Aristotelem Graeca*, vol.V, ed. R. Heinze, 1890.

[78] *Legile*, 894a2-6, trad. E. Bezdechi, Bucureşti, Editura IRI, 1999.

(trecerea la a doua schimbare), ci doar solidul (trecerea la o a treia schimbare) poate fi considerat obiect al percepției.[79]

Individualele

Din expunerea de mai sus cu privire la concepția platoniciană din *ágrafa dogmáta*, apar câteva diferențe față de teoria Ideilor cunoscută prin intermediul dialogurilor în ceea ce priveşte procesul individuației. Axiomele fundamentale sunt păstrate: distincția Forme – lucruri sensibile şi raportul model – copie existent între acestea două. Schimbările majore se produc la nivelul Formelor, dar totodată apare exprimată în mod explicit tema „intermediarelor" matematice. Cu privire la Forme, temele nou-apărute sunt: considerarea Unului şi a Diadei nedefinite (Marelui şi Micului) ca principii supreme din care sunt generate Numerele Ideale şi Formele; introducerea Numerelor Ideale şi postularea unei relaționări între acestea şi Forme, în sensul reducerii Formelor la numere, relaționare neexplicitată cu claritate, ceea ce poate da naştere unei duble interpretări, fie a considerării Numerelor Ideale ca entități separate de Forme şi suprapuse acestora în planul ierarhiei ontologice, fie a înțelegerii reducerii Ideilor la numere prin intermediul modelului pythagoreic al reducerii lucrurilor la numere, această a doua variantă fiind mai plauzibilă; în fine, o a treia temă ce nu apare în dialoguri este cea a Mărimilor Ideale şi a procedeului de generare a acestora din Numerele Ideale şi din „specii" ale Marelui şi Micului. Situat sub nivelul Formelor, se găseşte planul „intermediarelor" matematice, ale cărui elemente, aşa cum corect interpretează şi Aristotel, sunt similare cu cele pythagoreice, cu excepția faptului că Platon le separă de lucruri, în timp ce pythagoricienienii le consideră ca imanente lucrurilor. În plan inferior se află lumea lucrurilor sensibile, constituită din copii ale Formelor.

Deşi ierarhia ontologică platoniciană din *ágrafa dogmáta* ar urma structura de mai sus, conform *Metafizica*, 988a8-14, Unul şi Diada nedefinită par a se constitui nu doar ca principii ale Ideilor şi numerelor, ci şi ale lucrurilor sensibile, iar din *Fizica*, 209b11-16 şi 209b33-210a2, reiese că Aristotel identifică receptacolul din *Timaios* cu Diada nedefinită (sau Marele şi Micul) din *ágrafa dogmáta*. Cu alte cuvinte, ar exista o identitate între principiul material care este implicat în generarea Ideilor şi principiul material implicat în naşterea lucrurilor sensibile. Este evidentă aici înțelegerea eronată de către Aristotel a ontologiei platoniciene; în timp ce Marele şi Micul au semnificația multiplicității indefinite (asemeni conceptului de *he toû apeírou idéa* din *Philebos*), receptacolul semnifică extensiunea nedefinită.[80] Primul concept se referă la infinitatea din planul inteligibilului, cel de-al doilea la infinitatea din planul sensibilului. Infinitatea ideală este avută în vedere de Platon şi în cazul generării Mărimilor Ideale, sub forma spațialității indefinite, considerată ca specie a Marelui şi Micului şi distinctă,

[79] David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, ed. cit., p.215.
[80] David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, ed. cit., p.221-223.

la rândul ei, de extensiunea nedefinită semnificată de receptacol. Prin urmare, procesul individuației ar avea următoarea structură: din Unul şi multiplicitatea nedefinită (Diada nedefinită) sunt generate Numerele Ideale şi Ideile; din Numerele Ideale şi spațialitatea nedefinită (speciile Diadei nedefinite) iau naştere Mărimile Ideale; în fine, din Mărimile Ideale şi extensiunea nedefinită (receptacolul) sunt generate individualele. Într-adevăr, așa cum remarcă şi Ross, din această schemă lipsesc „intermediarele" matematice.[81]

Prezența obiectelor matematice intermediare în cadrul ontologiei platoniciene nu poate fi îndepărtată decât în cazul în care am considera că acestea țin de o interpretare aristotelică a ontologiei platoniciene. Or, susținerea acestei teze este dificil de argumentat. Aristotel precizează cu claritate că „intermediarele" matematice introduse de Platon se deosebesc atât de Idei şi Numere Ideale, cât şi de lucrurile sensibile. Totodată, de mai multe ori în *Metafizica*, teoria pythagorică despre numere este comparată cu cea platoniciană despre „intermediare" matematice, accentuându-se că, în cazul primilor, *numerele sunt în lucruri*, pe când la Platon, *numerele matematice sunt despărțite de lucruri*. Se pare, astfel, că „intermediarele matematice" aparțin cu certitudine ontologiei din *ágrafa dogmáta*. Rămân totuşi neelucidate modalitatea în care elementele matematice intermediare sunt generate şi felul în care acestea sunt implicate în generarea individualelor. Iar în soluționarea acestor probleme, textele aristotelice nu ne ajută prea mult.[82] Singurele care pot oferi sugestii pentru rezolvarea lor sunt dialogurile platoniciene. Şi, poate, cel mai expresiv în acest sens este dialogul *Timaios*. Două pasaje sunt demne de luat în seamă. În primul rând, cel în care Platon se referă la Sufletul lumii. Structura matematică a acestuia şi poziția sa intermediară între Idei şi lucruri sensibile scot în evidență relația dintre tema intermediarului, suflet şi elementele matematice. În al doilea rând, modalitatea în care este concepută lumea sensibilă, ordonată prin intermediul Ideilor şi al numerelor, sugerează modalitatea în care obiectele matematice intermediază trecerea de la Forme la lucrurile sensibile. „Intermediarele matematice", prin caracteristicile lor ce țin atât de inteligibil, fiind veşnice şi imobile, cât şi de sensibil, prin faptul că sunt multiple, permit, în cadrul procesului individuației, transpunerea Formei unice la nivelul multiplicității individualelor.

[81] David Ross consideră că „intermediarele" matematice sunt doar „ficțiuni matematice" (*mathematical fictions*), utile matematicienilor, dar fără să aibă vreun statut real în schema ontologică platoniciană. *Ibidem*, p.223-224.

[82] Aristotel însuşi afirmă că cei care au introdus cele două feluri de numere, matematice şi Ideale, nu au explicat în ce fel există numărul matematic şi de unde provine acesta, şi se referă critic la generarea numerelor matematice prin comparație cu procesul generativ al Numerelor Ideale, atrăgând atenția că dacă numerele matematice sunt generate din aceleaşi principii ca şi Numerele Ideale, atunci nu mai există nicio diferență între cele două tipuri de numere. Cf. *Metafizica*, 1090b32-1091a5. Legat de modul în care numerele se regăsesc la nivelul individualelor, Aristotel alătură doctrina platoniciană celei pythagoreice, criticând felul în care lucrurile sensibile pot fi reduse la numere.

PREFIGURAREA UNEI TEORII A CATEGORIILOR ÎN FILOSOFIA LUI PLATON

ANCA-GABRIELA GHIMPU[1]

Abstract: In this paper our main purpose is to identify and analyze a theory of categories in Plato's philosophy. The first part begins with a brief overview of how we should understand categories in the Greek philosophy before Plato. In the second part we undertake an analysis of the *Theaetetus* dialogue, on the assumption that there is a theory of categories understood as principles of thought (or of the soul), which orders the manifold of sensibility and this theory is previous to that of the supreme genera of the *Sophist* and by which Plato anticipates the Kantian view of the categories. In Plato's dialogues the ground for the forthcoming of a theory of categories is prepared, especially by addressing the problem of predication in the *Sophist*, which makes the object of the third part of this paper.

Keywords: category, supreme genera, Being, Motion, Rest, Identity, Difference, predication, dialectic.

Categoriile înainte de Platon

Înainte de a prezenta felul în care arată o eventuală teorie a categoriilor la Platon, să precizăm că prin „categorie" înțelegem acele concepte de maximă generalitate pe care primii filosofi greci, încă de la „naşterea" filosofiei, prin emanciparea gândirii şi separarea ei de mit[2], le-au utilizat pentru a descrie lumea, în căutarea unei explicații satisfăcătoare pentru tot ceea ce există şi ne înconjoară. Categoriile pot fi considerate o trăsătură specifică a gândirii occidentale, ca dovadă că ele sunt prezente încă de la începuturile acestei gândiri. Prima categorie în filosofia greacă poate fi identificată cu *archê*, termen prin care primii filosofi încercau să definească principiul prim, temeiul, originea sau cauza ultimă şi necesară a tuturor lucrurilor. La început, gândirea greacă nu îşi dobândise încă independența față de condiția materială a existenței, fapt pentru care filosofii presocratici identificau principiul prim cu diferite elemente materiale. În acest sens, Thales a considerat apa ca *arhê*, Anaximandru aerul sau Heraclit focul, dezvoltându-se treptat şi moduri mai abstracte de a concepe primul principiu, de exemplu cel al lui Anaximandru, care îl numeşte Nelimitatul (*apeiron*), sau atomiştii, care consideră că la baza tuturor lucrurilor se află acele particule imperceptibile, *eterne* şi *identice* (*homoiomerii*), anticipând rezultatele de mai târziu ale fizicii moderne. Tematizând primul principiu, aceşti filosofi tematizează în mod indirect categoria cauzei şi numai indirect şi pe cea a ființei sau existenței, în sens larg. Dar în afară de „categoria" primului principiu, în mentalul grec existau

[1] Doctor în filosofie, Universitatea „Babeş-Bolyai", Cluj Napoca.

[2] A nu se înțelege că gândirea mitică ar exclude total categoriile.

şi funcţionau diferite alte categorii pe care filosofii le foloseau în descrierea însăşi a acestui prim principiu, după cum am văzut în exemplul de mai sus al *apeironului* şi al *homoiomerilor*; cu toate acestea, dincolo de acest rol instrumental al categoriilor, nu putem vorbi de o tematizare propriu-zisă a categoriilor în filosofia pre-platonică, ci eventual doar de *proto-categorii*, dacă ni se permite să le numim astfel, prezente sub o formă sau alta la toţi filosofii presocratici, dar mai ales ca şi criterii descriptive, utilizate fără a fi conştientizate ca atare: de pildă, la cei aparţinând şcolii milesiene, întâlnim o descriere în termeni pozitivi a primului principiu, ca formă concretă şi perceptibilă senzorial (Thales şi Anaximene), dar şi în mod negativ, ca în cazul *apeironului* (la Anaximandru), conceput ca nelimitat (din punct de vedere *cantitativ*), lipsit de o formă concretă (indistinct din punct de vedere *calitativ*), infinit (din punct de vedere *temporal*). Fără a intra în prea multe detalii, credem că nu este greşit să afirmăm că şi la filosofii presocratici întâlnim categorii filosofice prin încercările lor de a identifica diferitele determinaţii ale existentului; de pildă, în cazul pitagoreicilor putem vorbi chiar de o primă tabelă categorială: „Pitagoricienilor le aparţine prima încercare de a edifica o *tablă a categoriilor*. Ei grupează categoriile două câte două, fiecare pereche exprimând determinaţii opuse. Aceste perechi sunt: Finit – Infinit, Impar – Par, Unitate – Pluralitate, Dreapta – Stânga, Masculin – Feminin, Repaos – Mişcare, Drept – Curb, Lumină – Întuneric, Bun – Rău, Pătrat – Dreptunghi. Se observă că există zece perechi de categorii (numărul perfect). [...] Observăm apoi [...] că în această listă se amestecă determinări esenţiale cu altele accidentale, fără «deducţie», adică fără vreo legătură între perechile de categorii. Aceste obiecţii nu pot anula însă marele merit al pitagoricienilor de a fi încercat, cei dintâi, să identifice determinaţiile universale ale existenţei."[3]

În acelaşi mod, în cazul lui Heraclit din Efes, putem considera categorii filosofice în sens larg tema principiului, a *devenirii* sau a dinamismului universal, a opoziţiei şi armoniei şi chiar a *logosului*. În sens mai restrâns, dacă analizăm tematizarea heraclitiană a focului ca principiu al lumii, observăm că indirect sunt implicate în această tematizare şi alte categorii: astfel, focul reprezintă nu doar originea tuturor lucrurilor, ci şi *esenţa* şi cauza *mişcării* lor, aceasta din urmă înţeleasă într-o manieră hilozoistă: „Deşi categoria de esenţă nu este încă elaborată şi nu o întâlnim ca atare în fragmentele sale, Heraclit întrevede faptul că, dincolo de aspectele perceptibile ale lucrurilor, există ceva imperceptibil, care face lucrurile să fie ceea ce sunt şi care le leagă totodată între ele. Acest temei imperceptibil este tocmai focul. [...] focul este esenţa comună a lucrurilor, generalul subiacent particularului şi individualului. [...] alegerea focului ca principiu pare să fi fost determinată de aptitudinea sa de a explica mişcarea, el fiind elementul cel mai instabil, mai mobil şi mai dinamic al existenţei."[4]

O întrebuinţare mult mai evidentă a categoriilor întâlnim însă la Parmenide în descrierea Unului sau a Fiinţei. De altfel, în discursul poetico-filosofic parmenidian

[3] Viorel Colţescu, *Istoria filosofiei. Filosofie veche, medie şi modernă*, Timişoara, Editura Brumar, 2006, p. 76, 77.

[4] *Ibidem*, p. 80.

avem şi prima tematizare a conceptului fundamental de „fiinţă”[5]. În fragmentele rămase din celebrul poem[6], fiinţa este descrisă ca nenăscută şi nepieritoare, eternă, unică, omogenă, continuă, sferică, nemişcată, identică sieşi, finită, dar nelimitată nici spaţial nici temporal, iar pe lângă toate acestea, perfectă şi raţională, căci pentru Parmenide numai ceea ce există poate fi gândit şi rostit. Toate aceste determinaţii ale fiinţei parmenidiene nu sunt altceva decât categorii prin care gândirea eleatului evaluează fiinţa, căci observăm trecerea acesteia prin filtrul unor concepte care anunţă viitoarele categorii platonico-aristotelice: esenţa, forma, calitatea, cantitatea, timpul, locul sau spaţiul, mişcarea, identitatea, diferenţa[7].

Aceste categorii nu vor fi tematizate ca atare, după cum am precizat, decât odată cu Platon, care de fapt doar pregăteşte terenul pentru teoria propriu-zisă a categoriilor prin problema predicaţiei; dar o veritabilă teorie a categoriilor tematizate ca atare apare numai odată cu Aristotel.

• • •

Cu toate că Platon nu este un logician în sensul în care este Aristotel, *Sofistul* face parte din categoria dialogurilor de maturitate, numite şi dialoguri logice[8]. Aşa cum remarcă unii istorici ai logicii, Platon nu a manifestat niciodată un interes explicit pentru logică, ci, de regulă, problemele de logică sunt amestecate cu cele metafizice în ţesătura dialogurilor. De aceea, despre categorii nu se va putea vorbi decât ca despre o eventuală prefigurare a unei viitoare teorii propriu-zise. Mai mult, se consideră uneori că Platon ar fi fost împotriva unei cercetări logice „pure”: „[...] căci Platon nutrea probabil aversiune pentru cercetarea logică pură, lipsită de scopul stabilirii adevărului moral sau metafizic. Desigur, el nu se opunea investigaţiei logice ca atare, şi nici măcar utilizării unor exemple banale, după cum ne putem da seama din felul cum tratează procesul diviziunii în *Sofistul* sau *Politicul*. Dar, deşi dialogurile sale conţin mult material logic, niciunul dintre ele nu este pur logic în conţinut. Este semnificativ că în tradiţia peripatetică, ce păstrează de-a lungul istoriei sale urme ale originii platonice, logica nu a devenit niciodată o parte a filosofiei, un domeniu cu propriile sale drepturi, ci era tratată ca o capacitate (*dynamis*) care poate fi dobândită sau ca o artă (*techné*) ce poate fi învăţată.”[9]

---

[5] *Ibidem*, p. 83.

[6] *Despre natură* în *Filosofia greacă până la Platon*, Vol. I, Partea a 2-a, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1979.

[7] Felul în care descrie Parmenide fiinţa va avea ecou în filosofia lui Platon, atât în modul acestuia de a concepe ideile, ca fiinţe veritabile, eterne, imuabile, nenăscute etc., cât şi în dialogul *Parmenide* în care sunt studiate toate ipotezele cu privire la Unu, trecut în fiecare ipoteză prin aceleaşi filtre categoriale.

[8] În ce priveşte existenţa a două subtitluri la fiecare dialog platonician, trebuie spus că ediţiile alexandrine ale operelor lui Platon sunt cele care au consacrat existenţa a doua subtitluri. Primul dintre ele ar trebui să corespundă intenţiei (*scopos*) sau obiectului dialogului, al doilea, trăsăturii, mărcii sale exterioare (*charactêr*), deci formei. La *Sofistul*, de pildă, primul subtitlul este „despre fiinţă”, al doilea, „dialog logic”.

[9] William şi Martha Kneale, cap. *Platon şi filosofia logicii* în *Dezvoltarea logicii*, trad. de Cornel Popa, vol. 1, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1974, p. 23.

Prefigurarea unei teorii a categoriilor în dialogul *Theaitetos*

Înainte de a trece la analiza efectivă a dialogului *Sofistul*, în care, prin problema predicației, se pregăteşte terenul pentru o viitoare teorie a categoriilor, ne putem pune întrebarea în ce sens se poate vorbi de categorii în alte dialoguri ale lui Platon. Noi credem că există o teorie a categoriilor (într-o formă latentă, ce-i drept), înțelese ca principii ale gândirii (sufletului) ce ordonează multiplul materialului sensibil, şi că ea este anterioară teoriei genurilor prime din dialogul *Sofistul.* După părerea unor exegeți, acesta din urmă reprezintă continuarea unui alt dialog, *Theaitetos*[10], în care filosoful încercase, fără succes, să dea o definiție adecvată cunoaşterii. În demersul dialogului se probează diferite modalități de aproximare a conceptului cunoaşterii: se caută o definiție provizorie (cunoaşterea este senzație, cunoaşterea este opinie adevărată, cunoaşterea este opinie adevărată însoțită de înțeles – *logos* sau „raționament adevărat însoțit de motivul care-l justifică", *meta logou*)[11], care ulterior este supusă „deconstrucției socratice", dacă ni se permite o astfel de exprimare. Aceasta constă în a găsi situații în care definiția respectivă nu este aplicabilă sau duce la consecințe absurde; până la urmă, în dialogul menționat, nu se ajunge la o definiție exactă şi incontestabilă a cunoaşterii. Totuşi, *Theaitetos* ne interesează în măsura în care Platon, cercetând ce este cunoaşterea, ajunge la o tematizare indirectă a categoriilor. Astfel, respingând teoria conform căreia cunoaşterea este identificabilă senzației, Platon remarcase că materialul pur senzorial este prelucrat într-un anume fel de gândire prin nişte procedee specifice, diferite de organele de simț, care nu sunt decât receptoare şi furnizoare de material senzorial brut. Dar mai există ceva care remarcă şi compară însăşi existența lor, relațiile dintre ele; iată cum se exprimă Platon, atrăgând atenția asupra unor „categorii" care procesează datele senzoriale: „Socrate: Astfel, în ce priveşte sunetul şi culoarea, primul lucru pe care îl gândeşti despre amândouă nu este acesta că amândouă există? Theaitetos: Ba eu, da. Socrate: Prin urmare şi că fiecare este, pe de o parte, diferit de celălalt şi, pe de alta, identic sieşi? [...] Şi că împreună sunt două, dar fiecare este unu? [...] Or, toate acestea, prin ce gândeşti asupra lor? Căci nici prin auz, nici prin văz nu există putința de a extrage ceea ce le este comun." (185a-c). Cu alte cuvinte, gândirea noastră acordă datelor sensibile, *ființă*, *diferență*, *identitate*, *pluralitate*, *unitate*. Platon afirmă existența şi diferența celor două facultăți de cunoştere – „sufletul cercetează unele lucruri el însuşi *prin sine* (s. n.), iar altele prin capacitățile trupului" (185e). Sau, în alt pasaj (186b-c), arată că simțurile sunt specializate şi nu sunt interşanjabile, de pildă, tăria tarelui sau moliciunea moalelui se vor simți *doar* prin pipăit, şi nu prin auz sau văz, în timp ce „existența acestor stări şi că există amândouă, ca şi opoziția uneia față de cealaltă şi, desigur, şi existența acestor opoziții, sufletul însuşi, întorcându-se asupra lor şi comparându-le între ele, încearcă să le discearnă pentru noi".

[10] Platon, *Theaitetos* în *Opere*, trad. de Marian Ciucă, vol. VI, Bucureşti, Ed. Ştiințifică şi Enciclopedică, 1989.

[11] Prima variantă aparține traducătorului român Marian Ciucă, a doua lui L. Robin, cap. 2, *Ce este cunoaşterea?*, în *Platon*, trad. de Lucia Magdalena Dumitru, p. 60.

Noi vedem în aceste pasaje o pregătire implicită a terenului pentru o viitoare teorie a categoriilor aristotelice; am spus deja că o tematizare separată a lor, cu o eventuală listă, nu există la Platon, dar este evident că el aminteşte de categorii şi le aplică în difererite contexte. Am îndrăzni să spunem chiar că el are în permanenţă în vedere o listă sau o tabelă categorială *mentală*, pe care o aplică în multe dintre demersurile sale descriptiv-filosofice[12]. La acestea se adaugă şi presupoziţia că putinţa de a extrage ce este comun diferitelor senzaţii ţine de capacitatea limbajului (185c). Platon se apropie cel mai mult de teoria aristotelică a categoriilor prin problema predicaţiei, prin analiza limbajului şi a genurilor prime. Vom vedea ulterior ce presupoziţii asumă această analiză şi ce importanţă au ele. Deocamdată, ne credem îndreptăţiţi să spunem că problema categoriilor se află în stare latentă în dialogurile platonice, care oricum nu şi-au propus niciodată o teoretizare strict logică, în sensul că nu beneficiază de o tratare separată şi explicită ca la Aristotel; cu alte cuvinte, Platon nu a elaborat o tabelă categorială, dar a spus totuşi, în contextul analizei cunoaşterii, esenţialul despre ele, adică: a remarcat că ele nu ţin de simţuri, ci de activitatea gândirii sau a sufletului, că operează asupra datelor senzoriale sintetizându-le, că acţionează ca nişte principii de unitate asupra multiplului, că sunt manifeste la nivel de limbaj şi de predicaţie şi că au un grad foarte mare de generalitate,[13] după cum remarcă şi Léon Robin, atunci când vorbeşte despre problema cunoaşterii în *Theaitetos*: „Ce sunt simţurile? Mecanisme savante aflate în interiorul nostru care percep realitatea în mod independent, cum ar fi ochiul care vede, sau urechea care aude? Sau, mai degrabă, toate acestea sunt nişte instrumente (*organa*), ori organe, cum li s-a spus mai târziu, prin intermediul cărora sufletul percepe aspectele realităţii? Ceea ce dovedeşte validitatea celei de-a doua ipoteze este faptul că percepţia depăşeşte caracterul individual sau întâmplător al stării subiective: ea afirmă sau infirmă existenţa obiectelor, le numeşte, le numără, le identifică sau le deosebeşte. Tot astfel, am spune, există nişte «categorii» ale gândirii, în care actul de a percepe constă într-o comparaţie bine cumpănită (*analogisma*) de unde rezultă stabilirea anumitor relaţii. Or, acest proces nu este opera vreunuia din simţuri, căci relaţiile nu constituie obiectul lor; ele sunt, dimpotrivă, «obiecte comune», rezultat exclusiv al sufletului în şi prin sine însuşi."[14]

Problema genurilor supreme în dialogul *Sofistul*

Trecând acum la analiza propriu-zisă a dialogului *Sofistul*, să precizăm încă o dată de ce ne interesează acesta în studiul de faţă: pentru că teoria genurilor prime este privită ca o primă teorie a predicaţiei şi prin urmare a categoriilor, ea fiind preluată de logica aristotelică, după cum vom vedea, prin teoria *predicabilelor*.

[12] Suntem îndreptăţiţi să afirmăm aceasta şi prin faptul că, de pildă, în dialogul *Parmenide*, atunci când analizează diferitele ipoteze asupra lui Unu, îl descrie pe acesta conform unor criterii pe care nu le-a anunţat niciodată ca atare, separat, dar ele se află deja „la lucru", ocazionate de analiza respectivă; astfel, Unu este descris în fiecare ipoteză din punct de vedere cantitativ, calitativ, spaţial, temporal, etc.

[13] A arătat de fapt ceea ce va spune şi Kant mult mai tarziu.

[14] Léon Robin, *Platon*, ed. cit., p. 57.

Problema genurilor prime (*ființa*, *mișcarea*, *repausul*, *identitatea* și *diferența*) ia naștere în contextul în care se caută o definiție adecvată sofistului prin celebra metodă a diviziunii, iar în această căutare aparent fără rezultat, datorită pluralității de definiții ce se potrivesc sofistului, se ajunge, la un moment dat, la calitatea sa de imitator al lucrurilor sau de producător de imagini; aceasta prin faptul că el poate vorbi cu ușurință despre orice subiect, fără a fi și specialist sau competent în subiectul respectiv. A imita presupune însă a părea să fii ceea ce nu ești. Iar problema aparenței ne transpune direct în problema neființei și a falsului (237a), o mare provocare pentru filosofia greacă, în general, și pentru Platon, în special. Acesta, fie că dorește să-și reevalueze forma anterioară a teoriei Ideilor, fie că intenționează să critice o formă a acesteia prezentă la unii discipoli ai săi, propune, prin dialectica celor cinci genuri supreme, o soluție de mare interes pentru filosofia limbajului și pentru ontologie.

Criticând atât teza parmenidiană care excludea posibilitatea neființei tematizând o Ființă rigidă, încremenită și pe deasupra descrisă într-un mod contradictoriu (244e-245b), Platon propune o regândire a ființei care să îi redea ceea ce îi este mai specific, adică viața, mișcarea și intelecția. Dar acest fapt nu este posibil, vom vedea, în afara unei comunicări a ființei cu alte aspecte ontologice diferite de ea și totuși prezente în natura sa. Între ființa ca nemișcare și devenirea ca mișcare sau curgere absolute, ambele teorii propunând viziuni „extremiste" asupra ființei, Platon caută calea de mijloc, rezonabilă și cât mai puțin pasibilă de obiecții: „Pentru iubitorul de înțelepciune, atunci, ca și pentru cel ce prețuiește toate acestea mai mult decât orice, este de aceea necesar, după câte se pare, să nu accepte nici pe cei ce, afirmând Unul sau chiar o pluralitate de Idei, susțin că totul este stabil, nici să dea defel ascultare celor care în schimb mișcă în tot felul ființa lucrurilor (*to on*), ci [...] să spună că atât ființa lucrurilor, cât și întregul lumii sunt de amândouă felurile."[15]

Însă din punctul de vedere al falsului, pentru ca el să fie considerat trăsătura esențială a activității sofistului, trebuie să admitem, alături de existență, și non-existența. Altfel spus, teoria predicației, implicit prezentă în teza parmenidiană a ființei, trebuie reevaluată și ea. Să vedem cum se prezintă lucrurile din perspectiva acestei teorii, pentru a înțelege dificultățile care au stat la baza „elaborării" unei noi teorii a predicației, care să împace ființa și neființa într-o filosofie coerentă.

La 237c, Platon se întreabă la ce domeniu s-ar aplica o expresie de genul „ce nu este", cu alte cuvinte, el consideră pe moment neființa un fel de predicat și încearcă să afle cui și cum se poate el aplica.[16] Mai întâi, Platon observă că

[15] Platon, *Sofistul* 249d, în *Opere*, vol. 6, pag. 358.

[16] În logica modernă, relațiile dintre subiectul și predicatul logic se pot exprima în diferite forme: ori ca relații între clase de obiecte sau mulțimi, și atunci se merge pe o logică a sferei noțiunilor, acest lucru reprezentându-se grafic prin diagramele Euler sau Venn, ori predicatul este tratat intensiv ca o calitate care se afirmă despre unul sau mai mulți subiecți, acest predicat putându-se exprima într-o formă existențială, de felul Există P(x, y, z), - unde P reprezintă o proprietate care aparține unor indivizi - totul depinzând de tipul de logică în care vrem să ne situăm. Platon pare să pună problema mai aproape de acest ultim mod, fiind un precursor al logicii predicatelor, după cum arată unii exegeți.

predicatul „nefiinţă”, sub aspectul conţinutului, nu se poate, evident, aplica celor ce există. Apoi, în ce priveşte predicate de felul lui „ceva” sau „ceva” şi „altceva” sau „nişte”, ele se aplică mereu doar celor care există. Aşadar, când vorbim despre ceva existent, noi vorbim ca despre o unitate sau ca despre o multiplicitate, neexistând altă posibilitate în discursul uman. Afirmarea a ceva existent vine întotdeauna împreună cu afirmarea unităţii sau pluralităţii sale. Dar, la nivel discursiv, noi tratăm şi ceea ce nu există ca pe o unitate sau pe cele care nu există ca pe o pluralitate. Discursul nostru funcţionează în aşa fel încât determină orice, chiar şi neexistentul. Dar dacă nonexistentul nu există, cum de putem vorbi despre el? Dacă este într-adevăr inexistent în sens autentic, el ar trebui să scape şi discursului, şi tuturor categoriilor sale, fiind complet nedeterminabil, nici prin gând, nici prin cuvânt, nici prin altceva. Dar discursul uman nu poate funcţiona în afara unor categorii şi de aceea el le va aplica şi celor despre care nu se poate vorbi, iar Platon pare să fi înţeles acest aspect. Falsul, în sensul de inexistent ontologic, este în realitate iraţional şi inexprimabil, Parmenide susţinând că nefiinţa nu poate fi nici gândită, nici rostită. Falsul care ia naştere la nivel de limbaj nu este acelaşi lucru cu non-existentul ontologic[17]. Însă pentru gânditorii antici greci există o legătură între domeniul realităţii şi cel al limbajului sau al gândirii, în sensul în care limbajul este „instrumentul” prin care ni se arată realitatea. Iar atunci când aceste planuri nu se mai suprapun, apar numeroase dificultăţi. Soluţia parmenidiană a fiinţei este inacceptabilă pentru Platon ca filosof matur, întrucât ea restrânge posibilitatea discursului doar la cele ce există într-un mod absolut. Teza heraclitiană a fiinţei, în schimb, pune din nou discursul în dificultate, dar în alt sens, prin aceea că nu admite nimic stabil, or discursul tocmai aceasta face: fixează realităţile prin concepte şi cuvinte. Cele două mari filosofii care l-au precedat „schingiuiesc” discursul fiecare în felul său – una îl restrânge, cealaltă îl face imposibil. În orice caz, în opinia lui Platon, ambele fac nedreptate „uneltei” fără de care filosofia nu ar fi posibilă - discursul.

Platon va chestiona din nou posibilitatea predicaţiei, după ce analizase consecinţele unei teorii a predicaţiei rezultată din teza eleată; pentru actul predicaţiei el foloseşte termenul de „legătură”, „punere în atingere”, „îmbinare”, „împărtăşire”, „punere laolaltă”: „Să ne întrebăm acum în ce fel denumim noi peste tot cu mai multe nume un acelaşi lucru. [...] Noi vorbim despre om dându-i multe *calificative* (s.n.), adăugându-i de pildă culoare, atitudine, mărime, defecte, calităţi, datorită cărora, laolaltă cu multe altele, nu spunem doar că omul ca atare există, dar şi că este bun şi oricâte altele. La fel de bună seamă facem şi cu celelalte lucruri, după aceeaşi raţiune: căci presupunându-le a fi unu fiecare, le acordăm pluralitatea[18] şi le calificăm prin mai multe nume.”[19] Dacă predicaţia categorială nu

[17] Platon va vorbi totuşi despre nefiinţă şi ontologic, ea fiind totuna cu genul alterităţii. Reproşul lui Platon rămâne ontologic, doar că, pentru el, ontologia e dialectică (fiinţa admite nefiinţa şi invers), iar nu rigidă, ca la Parmenide.

[18] Pentru Platon, aşadar, predicaţia categorială poate fi interpretată ca afirmare a pluralităţii despre unitate. Nu acelaşi lucru, ne putem întreba, face şi Aristotel atribuind substanţei (unitate) pluralitatea celorlalte categorii?

[19] *Sofistul* 251a-b, în *op. cit.*, pag. 360.

ar fi posibilă, afirmă Platon, nu am putea spune nimic nou despre ceva[20], ci am avea doar o predicație tautologică, cum fac uneori tinerii şi bătrânii fără minte doar pentru a se distra: astfel ei nu admit „că se poate spune despre om cum că e bun, ci doar bun despre bun şi om despre om."[21]

Iată, aşadar, premisele care l-au determinat pe Platon să reformuleze teoria predicației şi apoi să elaboreze o teorie a primelor genuri care fac posibilă atât predicația, cât şi structura realului. Dar, dincolo de confruntarea celor două teorii fundamentale ale predecesorilor, eleații şi heraclitienii, mai există şi teoriile despre ființă ale contemporanilor lui Platon, care obligă la alegerea între un model incorporal al realității, la care aderase şi Platon, şi unul exclusiv corporal, al materialiştilor. Ambele opțiuni filosofice dau naştere la numeroase obiecții şi se înscriu în critica ce pregăteşte terenul pentru teoria genurilor prime.

Revenind acum la ceea ce spuneam mai devreme, şi anume că Platon redă ființei ceea ce îi este propriu, admiterea mişcării în rândul realităților inteligibile nu reprezintă numai o răsturnare a tezei parmenidiene, ci şi o posibilă reformulare a teoriei Ideilor[22], care erau concepute după modelul rigid al ființei eleate. Argumentul lui Platon porneşte de la aceea că faptul de a cunoaşte şi de a fi cunoscut reprezintă două forme de acțiune, respectiv pasiune, care inițial nu erau acceptate decât în cazul celor sensibile; dar capacitatea de a acționa sau de a suferi o acțiune sunt forme ale mişcării[23]. Astfel, dacă noi cunoaştem Ideile şi deci acționăm în acest sens asupra lor, ele la rândul lor trebuie să admită posibilitatea de a suferi acțiunea respectivă, cu alte cuvinte, să fie „mişcate" de cunoaşterea noastră; Ideea, aşadar, trebuie să admită în sânul ei măcar acest tip de mişcare pentru ca să existe cunoaştere. Prin urmare, criticându-i pe adepții teoriei Ideilor pentru faptul că aceştia considerau că avem acces la Idei numai prin rațiune, iar prin corp numai la devenirea sensibilă, neținând cont de faptul că, fiind cunoscute, Ideile suportă o anume pasivitate, adică mişcare exercitată asupra obiectului cunoscut, Platon ajunge să tematizeze felul în care ar trebui să se prezinte ființa veritabilă: „Dar, pe Zeus, faptul că aceea ce ființează în chip desăvârşit n-ar avea parte, la drept vorbind, nici de mişcare, nici de viață, nici de suflet, nici de inteligență, de acest lucru oare să ne lăsăm noi aşa de simplu încredințați, susținând că e vorba de ceva inert şi fără de gândire că stă aşa, în chip sacral, lipsit de intelect, grav şi nemişcat?"[24] Aşadar, ființa

[20] Platon ne apare din nou un precursor al lui Kant, amintind de teoria sa a judecății prin aceea că tratează predicația ca pe legătura a două concepte, iar prin faptul că este reafirmată posibilitatea predicației non-tautologice (cea care aduce ceva „nou"), aminteşte de faimoasa distincție dintre judecățile analitice şi cele sintetice.

[21] *Ibidem*, 251c, p. 361.

[22] Această reformulare se pare că îi are în vedere pe „prietenii'' Ideilor, şi nu propria sa teorie, după cum arată A. Diès (*La définition de l'être et la nature des idées dans le* Sophiste *de Platon*, Vrin, 1932).

[23] Plotin, mai târziu, reduce categoria aristotelică a acțiunii şi a pasiunii, pe care o consideră derivată, la categoria plotiniană elementară a mişcării.

[24] *Ibidem*, 249a, p. 357. Aceea ce ființează în chip desăvârşit este traducerea pentru *to pantelos on* care, în opinia lui A. Diès, *op. cit.*, reprezintă universul sau lumea sensibilă. Noi credem că Platon se referă la lumea Ideilor în care filosoful se vede nevoit să admită mişcarea, atât din punct de vedere logic, cât şi ontologic, din motivele pe care le-am arătat deja.

veritabilă ar trebui să beneficieze de inteligență, viață şi cu acestea două de suflet, care toate presupun mişcarea. Platon deduce astfel mişcarea din însăşi „desăvârşirea" ființei, în legătură cu care ar fi fost absurd să se admită repausul absolut; în ontologia „reformată" a lui Platon, ființa trebuie să beneficieze atât de mişcare, cât şi de repaus, pentru a nu cădea în aporiile predecesorilor. Prin afirmarea mişcării şi repausului în legătură cu ființa, Platon îşi pregăteşte „ipoteza de lucru" pentru deducția genurilor prime.

Analiza relațiilor ce se nasc între anumite genuri debutează prin alegerea liberă a lui Platon a unora care i se par de mai mare însemnătate. El precizează la 254c că o asemenea alegere este necesară, deşi acelaşi demers este posibil în rândul tuturor Ideilor, tocmai „spre a nu ne rătăci printre prea multe"[25]. Presupoziția filosofiei lui Platon este că structura predicației ne arată de fapt structura realului. Problematica predicației ne va transpune atunci direct în problematica ontologică, relațiile dintre genuri făcând posibile nu doar limbajul, ci şi realitatea, aşa cum este ea. Pornind de la această „legătură" între lucruri pe care o realizează limbajul, avem de studiat felul în care se pot „lega" genurile (*symploke eidôn*) şi, în acest caz, avem trei posibilități: ori nu se pot lega deloc unele cu altele, altfel spus, nu e posibil sa legăm „ceva" de „altceva" nici lingvistic, nici în alt fel, ori toate genurile se pot combina cu toate celelalte, ori numai unele cu altele: „[...] nu este defel cazul să punem în atingere ființa cu mişcarea şi starea pe loc, nici în general ceva cu altceva, ci să le punem oare în argumentările noastre, drept neîmbinate şi incapabile de a se împărtăşi unele de la altele? Sau să le punem pe toate laolaltă, ca putând să se împărtăşească între ele? Sau unele da, altele nu?"[26]

Platon începe cu analiza presupoziției că nimic nu se poate lega de nimic şi o aplică celor trei genuri deja menționate ca alese pentru acest exercițiu, ființa, mişcarea şi repausul (starea). Aceasta duce la consecința absurdă că mişcarea şi repausul, neparticipând la ființă, nici nu ar putea exista. Pe de altă parte, dacă, pe lângă mişcare şi repaus, ar exista şi ființa, ea ar trebui să fie ceva *diferit* de ele două, ceea ce ar însemna că ființa nici nu s-ar mişca, nici nu ar sta pe loc. În concluzie, între aceste trei „genuri" trebuie să existe o legătură, o participare[27]. Rămâne de văzut în detaliu cum are loc această „comunicare".

---

[25] Relația dintre ființă, mişcare şi stare mai fusese analizată înainte, de pildă la 250a-c, în contextul în care Platon încerca să respingă atât ipoteza eleată a imobilității ființei, cât şi pe aceea heraclitiană a devenirii permanente sau a altor filosofii presocratice, dar şi platonismul însuşi, reprezentat de „susținătorii Ideilor", cum îi numeşte la 248a, pentru care mişcarea aparținea în exclusivitate devenirii sensibile, în timp ce era exclusă din domeniul ființei veritabile. Privitor la această poziție a lui Platon, putem să o interpretăm ori ca pe o autocritică vizavi de o etapă anterioară a gândirii sale, ori ca pe o critică adresată discipolilor săi din Megara, exegeții aducând argumente puternice în fiecare caz în parte.

[26] Platon, *Sofistul* 251 d-e, în *op. cit*., p. 361.

[27] Necesitatea de a gândi amestecul în ultimă instanță este intrinsecă filosofiilor din toate timpurile: „Şi deopotrivă toți cei ce uneori reunesc lucrurile, alteori le divid, fie că le reduc la Unu şi scot din Unu nesfârşit de multe, fie că divid în elemente limitate ca număr şi apoi fac reunificări din ele, indiferent dacă ei stabilesc că e vorba de procese ce se iscă rând pe rând sau de o situație statornică, ei nu ar putea spune nimic, în cazul că nu ar exista nici un amestec." (*Sofistul*, 252b, în *op. cit.*, p. 362).

Fiind stabilit că prima variantă, cea în care ființa, mișcarea și repausul nu comunică este absurdă, Platon interoghează a doua posibilitate, conform căreia toate s-ar amesteca nediferențiat. În această ipoteză, dacă mișcarea s-ar împărtăși de la repaus și invers, am ajunge din nou la consecința absurdă că „atât mișcarea însăși ar sfârși prin a fi întru totul stare pe loc, cât și invers, starea însăși s-ar mișca, dacă într-adevăr ele s-ar îmbina una cu alta" (252d). Astfel, rămâne valabilă numai a treia posibilitate, aceea în care unele „consimt" la a se asocia, în timp ce altele nu. Odată ajuns la acest rezultat și folosindu-se de analogia cu științele care studiază diferitele posibilități de combinare a literelor, ca în cazul gramaticii[28], sau a sunetelor, ca în cazul muzicii, Platon tematizează o știință care studiază relațiile dintre genuri: „În măsura în care am admis că și genurile luate ca atare au parte între ele de îmbinare, oare nu e necesar să se înainteze în argumentări cu ajutorul unei științe, dacă vrea cineva să arate în chip corect care dintre genuri se armonizează între ele și care nu? [...] A divide după genuri și a nu privi drept diferită o specie identică sieși, niciuna diferită drept aceeași, oare nu va ține, după noi, de arta dialecticii?"(253 b-d)[29].

Din acest moment putem vorbi în termeni de dialectica genurilor prime[30], odată ce s-a stabilit caracterul științific al demersului. Am văzut deja de ce mișcarea este admisă în legătură cu ființa; astfel, dacă admitem mișcarea în sânul ființei, trebuie să admitem și pe opusul său, repausul. Avem astfel trei genuri între care există următoarele relații: mișcarea și repausul participă ambele la ființă, deși nu sunt ființa, dar nu participă unul la celălalt. Întrucât fiecare este altul decât celelalte două și același față de sine, apar două noi tipuri de relații între ele – identitatea și diferența. Cercetarea se extinde astfel asupra a cinci genuri. Totuși, trebuie văzut dacă ultimele genuri care ni s-au arătat sunt de sine stătătoare; astfel, nu cumva ființa este totuna cu identicul? Dacă ar fi, atunci mișcarea și repausul, întrucât ambele participă la ființă, ar fi și identice, ceea ce este inacceptabil. Rezultă că ființa este diferită de identic. Ea este diferită și de Diferit sau Altul, pentru că, dacă ar fi același lucru cu diferitul, tot ce ar exista ar fi diferit față de sine, și nu față de altceva. Dacă nu punem separat și un gen al diferenței de la care să se împărtășească toate celelalte fără să fie Diferitul în sine, s-ar surpa însăși relația de

[28] Platon, tot în cazul analogiei cu gramatica, spune că așa cum vocalele sunt indispensabile în structura oricărui cuvânt, la fel vom întâlni genuri sau Idei prezente în toate celelalte, și de asemenea, după cum combinația literelor în cuvinte nu este arbitrară, ci are un sens, la fel se va întâmpla și cu genurile.

[29] Astfel discuția despre genuri capătă un caracter științific și prin aceasta nobil, căci Platon afirmă cât se poate de clar că acest tip de discuție este numai de competența filosofului care se ocupă de domeniul ființei, spre deosebire de sofist care, prin opinie și falsa cunoaștere, se situează în domeniul „întunecat" al neființei.

[30] Nu vom insista asupra diferitelor sensuri în care se poate vorbi despre dialectică la Platon; deocamdată să reținem că dialectica din *Sofistul*, în calitatea ei de știință, ne arată felurile în care se combină genurile supreme, aceste relații supunându-se unui alt tip de logică, după cum vom arăta în concluziile acestui capitol.

diferență care nu are sens decât prin raportare la altceva. De fapt, relația intimă dintre aceste genuri este evidentă prin modul paradoxal prin care o exprimăm; identitatea în sine este diferită de celelalte genuri, după cum diferența este identică cu sine sau mişcarea este identică într-un anume sens (este identică cu sine prin participare la identitate) şi totodată nu este identică prin aceea că nu este identicul în sine, ci este diferită şi de identitate, şi de restul genurilor; la fel, mişcarea este diferită de diferitul în sine şi de restul genurilor, dar nu este diferită față de sine.

Rezumând cele spuse mai sus, putem afirma că Platon face o deducție a genurilor prime, prin deducție înțelegând un procedeu logic prin care un termen rezultă în mod necesar din alt termen, urmând un raționament sau un principiu. În cazul de față, deducția genurilor are loc în felul acesta: mai întâi se aleg din multitudinea de idei unele reprezentative[31], ființa, mişcarea, repausul (care, după cum am arătat mai sus, sunt la rândul lor deduse din ființa desăvârşită). Mişcarea şi repausul sunt distincte una de celălalt, dar ființa este amestecată cu ele, din moment ce ambele sunt. De aici, rezultă trei termeni distincți, dintre care fiecare este identic cu sine şi totdată diferit de ceilalți. Trebuie văzut dacă identicul (acelaşi) şi diferitul (altul) fac parte tot din aceşti trei termeni sau trebuie tratați ca genuri diferite, în felul acesta obținând cinci genuri în loc de trei. Vom afla acest lucru prin reducere la absurd; astfel, să presupunem că mişcarea este *diferitul* şi că şi repausul este *diferitul*. Ambele fiind *diferitul*, ajung să se confunde între ele. Acelaşi raționament se face şi în cazul identicului, ajungându-se tot la confundarea absurdă a mişcării cu repausul. Ipoteza asumată este aşadar falsă, nici mişcarea, nici repausul nefiind altul sau diferitul în sine şi nici acelaşi sau identicul în sine. În ce priveşte ființa, nici ea nu e totuna cu identicul (caz în care tot ce ar exista ar fi identic, deci şi mişcarea şi repausul, la limită) şi nici cu diferitul, acesta din urmă neputând avea decât un sens relativ; dacă ființa şi diferitul ar fi totuna, atunci un lucru oarecare ar fi şi ar fi diferit în acelaşi timp, dar fără a fi diferit de altceva. Din comparația ființei, mişcării şi a repausului a rezultat eterogenitatea diferitului (a *neființei* în ultimă instanță) şi traversarea sa prin toate genurile.

În ce priveşte diferitul, Platon îi acordă o atenție deosebită întrucât, punându-l în lumină ca al cincilea gen suprem, el găseşte o soluție la problema neființei. Astfel, prin faptul că fiecare gen în parte este diferit față de celelalte, înseamnă că ele *nu sunt* celelalte, deci au tot atâta parte de neființă, pe câtă ființă. Cu alte cuvinte, şi ființa este neființă în măsura în care nu este mişcare sau repaus, ci este altceva – este non-mişcare, non-repaus, non-identitate, non-diferență. Dar şi neființa, ca alteritate, există. Ființa este neființă, iar neființa ființă, într-o filosofie dialectică ce ar putea părea un sacrilegiu marelui Parmenide. Problema atât de incomodă a statutului neființei este rezolvată astfel prin tematizarea alterității: „Căci potrivit tuturor, natura alterității, făcând pe fiecare altul decât ființa lucrurilor, aduce neființa. [...] Prin urmare, cu privire la orice Idee, există multă ființă, dar şi nesfârşit de multă

[31] De ce le-a ales pe acestea, şi nu altele încearcă să răspundă A. Diès în *op. cit.*, cap 1, *Le rôle du mouvement dans le* Sophiste, pp. 12-16.

neființă."[32] Cu această teză revoluționară, Platon modifică şi statutul negației: ea nu mai este „contrariul" ființei, adică neantul în ultimă instanță, ci poate reprezenta o clasă de ființe care sunt diferite de o realitate anume. O formulă lingvistică negativă poate constitui la fel de bine numele unei clase de ființe, iar această clasă nu este vidă: „Aşadar, nu vom fi de acord să spunem că negația înseamnă contrariul, ci doar că «ne» ori «nu» indică un lucru dintre cele diferite, când sunt puse înaintea numelor respective, sau mai degrabă înaintea lucrurilor asupra cărora sunt instituite numele pronunțate după negație."[33] De exemplu, în cazul domeniului de lucruri ce se subscrie unei Idei oarecare, există şi un domeniu complementar, iar Platon dă ca exemple *ne*-frumosul, *ne*-justul, *ne*-marele, care sunt şi ele genuri distincte printre realități în aceeaşi măsură ca frumosul, justul sau marele, apoi generalizează afirmând că „ceea ce nu este a fost şi rămâne ceea ce nu este, o Idee determinată în sânul numeroaselor realități ce sunt"[34].

În afara acestor „genuri" noi de realități admise după reevaluarea statutului negației, Platon admite şi vorbirea ca gen: „vorbirea este, pentru noi, un gen al celor reale" (260b), nu întâmplător, ci datorită faptului că ea este posibilă prin această comunicare a genurilor. Fără ea, nu ar exista nici predicație, nici discurs, nici filosofie în ultimă instanță. De asemenea, fără îmbinarea genurilor, nu ar putea exista decât păreri şi discursuri adevărate, căci falsul în gândire sau vorbire nu este altceva decât „a da expresie celor ce nu sunt". Iar dacă există fals, există şi imagini înşelătoare sau plăsmuiri, iar sofistul poate fi denunțat atâta vreme cât el nu contestă existența falsității; însă mai mult ca sigur, pentru a nu recunoaşte acest lucru, sofistul ar susține că opinia şi vorbirea sunt în permanență adevărate, deoarece nu participă defel la neființă. În acest caz, lui Platon nu îi rămâne decât să arate cum opinia, vorbirea şi plăsmuirile sunt în relație cu non-existența, lucru pe care îl face în finalul dialogului, ajungând şi la o definiție a sofistului din perspectiva falsității care constituie esența activității sale.

• • •

În concluzie, trebuie să vedem care este semnificația teoriei genurilor prime şi de ce este ea integrată într-o sinteză neoplatonică a categoriilor ființei. Teoria genurilor supreme ne arată legăturile intrinseci ce se manifestă la nivelul ființei, înțeleasă în cel mai general şi abstract mod. Ea ne prezintă acele relații care fac realitatea să fie ceea ce este. Indiferent ce realități vom studia, le vom putea atribui întotdeauna ființă, identitate, diferență sau neființă, mişcare sau repaus. Nicio realitatea conceptibilă nu se poate sustrage acestor genuri supreme şi relațiilor pe care le aduc ele cu sine. Dar ea este şi o teorie a categoriilor, în sensul în care studiază modul de îmbinare a unora dintre cele mai generale concepte care constituie modelul după care are loc orice act de predicație. Aceste genuri sau idei sau realități, indiferent cum alegem să le numim, toate aceste nume fiind autorizate

[32] *Sofistul* 256 e-d, în *op. cit.*, p. 369.
[33] *Ibidem*, p. 370.
[34] *Ibidem*, p. 371.

din perspectiva filosofiei platonice, prin legătura care există între ele, fac posibilă, cum am văzut deja, predicația categorială; dacă ele ar fi într-o separație totală, adică nu ar comunica deloc, am fi condamnați într-adevăr a nu spune niciodată nimic nou. Putem avea un concept şi un nume al unui lucru oarecare pentru că există identitate, iar lucrul respectiv rămâne ceea ce este în esența sa, căci el nu devine în mod absolut. Putem spune ceva despre lucrul respectiv, pentru că există diferență. El poate fi pus în legătură cu alte lucruri, pentru că există pluralitate şi alteritate, şi lucrul acesta se poate face prin vorbire, înlănțuind nume şi verbe, dar nu întamplător, ci numai în anumite combinații care dau sens.

În ce priveşte domeniul de aplicabilitate a genurilor maxime ale lui Platon (*megista genê*), cu toate că străbat toate predicatele posibile, ele sunt numite „supreme" fiindcă nu desemnează, din punct de vedere strict logic, clase de obiecte, dar fără ele nu putem concepe nicio clasă de obiecte, sunt „deasupra" acestora; cu alte cuvinte, ele nu funcționează ca noțiunile obişnuite, dar sunt condiția lor de posibilitate[35]. Deşi numite genuri de către Platon, statutul lor special constă în faptul că, spre deosebire de genurile obişnuite sau clasele de obiecte determinate, separate ontic şi între care nu există comunicare, ele sunt corelative şi nedeterminate[36], fără acest caracter nedeterminat ele neputând avea caracterul de aplicabilitate universală.

Pe de altă parte, Platon propune o teorie asupra ființei mult mai complexă, rezolvând dificultățile teoriilor predecesorilor, dar şi o reevaluare a propriei teorii, pe care o face mai flexibilă admițând mişcarea la nivelul sau, mai bine zis, în rândul Ideilor[37] şi comunicarea între genuri. Totodată înțelege că relațiile dintre realitățile supreme nu pot fi prezentate decât într-o manieră paradoxală, de aceea spune în *Philebos* despre Unu că este plural[38], în *Parmenide* analizează toate ipotezele posibile cu privire la Unu, iar în *Sofistul* atribuie neființa ființei. Negația nu mai este semnul a ceva stânjenitor, *aneantizant*, ci dobândeşte o nouă funcție: ea poate denumi clase de obiecte reale, complementare celor numite prin afirmație; neființa, la fel, are un nou statut ontologic, Ideea de neființă fiind identificată cu alteritatea – nu mai semnifică neantul, ci îşi găseşte locul în sânul ființei, justificându-i diversitatea.

[35] Sunt mai degrabă relații care se manifestă între noțiuni şi obiectele desemnate de acestea.

[36] „Aceşti termeni sunt, într-un anumit sens, corelativi şi nu servesc ca substantivele şi adjectivele obişnuite, de exemplu «roşu» sau «cangur», pentru a distinge clase de obiecte. Nu există clase de obiecte date, *alte* obiecte sau *aceleaşi* obiecte." (s. n.) (W. şi M. Kneale, *op. cit*., p. 30).

[37] După cum arată A. Diès, în *La définiton de l'être et la nature des idées dans le* Sophiste *de Platon*, ed. cit., mişcarea este admisă printre genurile supreme ca termen mediu în cadrul argumentării privind realitatea neființei, contrar părerii altor exegeți, după care scopul dialogului ar fi să pună în prim-plan mişcarea pentru a conferi o concepție dinamică asupra ființei.

[38] Aceasta o spune, evident, şi în *Sofistul*, căci am văzut că pentru Platon, predicația, în esență, repezintă atribuirea pluralității unului.

EDITAT CU SPRIJINUL
AUTORITĂȚII NAȚIONALE PENTRU CERCETARE ȘTIINȚIFICĂ